فتاوٰی رضویّہ
مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات
امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ
۲۷
رضا فاؤنڈیشنؒ
جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ لاہور ۸
پاکستان (۵۴۰۰۰)

فتاوٰی رضویّہ

مع تخریج وترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ

رضا فاؤنڈیشن

جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور نمبر ۸

پاکستان (۵۴۰۰۰)

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ (الحدیث)

اَلْعَطَایَا النَّبَوِیَّۃ فِی الْفَتَاوٰی الرِّضْوِیَّۃ

مع تخریج وترجمہ عربی عبارات

جلد ۲۷

تحقیقات نادرہ پر مشتمل چودہویں صدی کا عظیم الشان

فقہی انسائیکلوپیڈیا

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز

۱۲۷۲ھ ــــــــــ ۱۳۴۰ھ

۱۸۵۶ء ــــــــــ ۱۹۲۱ء

رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ، لاہور ۸، پاکستان (۵۴۰۰۰)

فون: ۷۶۵۷۳۱۴، ۷۶۶۵۷۷۲

نام کتاب __________ فتاوی رضویہ جلد ۲۷

تصنیف __________ شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ

ترجمہ عربی عبارات __________ حافظ عبدالستار سعیدی، ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

پیش لفظ __________ حافظ عبدالستار سعیدی، ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

ترتیبِ فہرست __________ حافظ عبدالستار سعیدی، ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

تخریج و تصحیح __________ مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا محمد اکرم اللہ بٹ، مولانا غلام حسین

باہتمام وسرپرستی __________ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی ناظم اعلٰی تنظیم المدارس اہلسنّت، پاکستان

کتابت __________ محمد شریف گل، کڑیال کلاں (گوجرانوالا)

پیسٹنگ __________ مولانا محمد منشا تابش قصوری معلم شعبۂ فارسی جامعہ نظامیہ لاہور

صفحات __________ ۶۸۴

اشاعت __________ محرم الحرام ۱۴۲۵ھ / مارچ ۲۰۰۴ء

مطبع __________

ناشر __________ رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

قیمت __________

ملنے کے پتے

*رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

۷۶۶۵۷۷۲ ۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰

*مکتبہ اہلسنت جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

*ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور

*شبیر برادرز، ۴۰بی، اردو بازار، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

پیش لفظ

الحمدللہ! اعلیٰحضرت امام المسلمین مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے خزائن علمیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کے لئے دارالعلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری سے مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کرچکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں :

(۱) الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ (۱۳۲۳ھ)

مع الفیوضات الملکیۃ لمحب الدولۃ المکیۃ (۱۳۲۶ھ)

(۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیانا لکل شیئ (۱۳۲۶ھ)

مع التعلیقات حاسم المفتری علی السید البری (۱۳۲۸ھ)

(۳) کفل الفقیہ الفاھم فی احکام قرطاس الدراھم (۱۳۲۴ھ)

(۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین (۱۳۰۵ھ)

(۵) ھادی الاضحیۃ بالشاۃ الھندیۃ (۱۳۱۴ھ)

(۶) الصافیۃ الموحیۃ لحکم جلود الاضحیۃ (۱۳۰۷ھ)

(۷) الاجازات المتینۃ لعلماء بکۃ والمدینۃ (۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویہ المعروف بہ فتاوٰی رضویہ کی تخریج وترجمہ کے ساتھ عمدہ وخوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاوٰی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ/مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہٖ تعالٰی جل مجدہ وبعنایت رسولہ الکریم تقریبًا چودہ سال کے مختصر عرصہ میں ستائیسویں جلد آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس سے قبل شائع ہونے والی چھبیس جلدوں کے مشمولات کی تفصیل سنین اشاعت، کتب وابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات وجوابات اوران میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

جلد	عنوان	جواباتِ اسئلہ	تعدادِ رسائل	سنینِ اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ ــــ مارچ ۱۹۹۰ء	۸۳۸
۲	کتاب الطہارۃ	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ ــــ نومبر ۱۹۹۱ء	۷۱۰
۳	کتاب الطہارۃ	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ ــــ فروری ۱۹۹۲	۷۵۶
۴	کتاب الطہارۃ	۱۳۲	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ ــــ جنوری ۱۹۹۳	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاوّل ۱۴۱۴ ــــ ستمبر ۱۹۹۳	۶۹۲
۶	کتاب الصلوٰۃ	۴۵۷	۴	ربیع الاوّل ۱۴۱۵ ــــ اگست ۱۹۹۴	۷۳۶
۷	کتاب الصلوٰۃ	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ ــــ دسمبر ۱۹۹۴	۷۲۰
۸	کتاب الصلوٰۃ	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ ــــ جُون ۱۹۹۵	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ ــــ اپریل ۱۹۹۶	۹۴۶
۱۰	کتاب زکوٰۃ، صوم، حج	۳۱۶	۱۶	ربیع الاوّل ۱۴۱۷ ــــ اگست ۱۹۹۶	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ ــــ مئی ۱۹۹۷	۷۳۶
۱۲	کتاب نکاح، طلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ ــــ نومبر ۱۹۹۷	۶۸۸
۱۳	کتاب طلاق، ایمان اور حدود وتعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ ــــ مارچ ۱۹۹۸	۶۸۸
۱۴	کتاب السیر (ا)	۳۳۹	۷	جمادی الاخرٰی ۱۴۱۹ ــــ ستمبر ۱۹۹۸	۷۱۲

۱۵ کتاب السیر(ب) ۸۱ ۱۵ محرم الحرام ۱۴۲۰______ اپریل ۱۹۹۹ ۷۴۴

۱۶ کتاب الشرکۃ، کتاب الوقف ۴۳۲ ۳ جمادی الاولیٰ ۱۴۰______ ستمبر ۱۹۹۹ ۶۳۲

۱۷ کتاب البیوع، کتاب الحوالہ، کتاب الکفالہ ۱۵۳ ۲ ذیقعد ۱۴۲۰______ فروری ۲۰۰۰ ۷۲۶

۱۸ کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء والدعاوی ۱۵۲ ۲ ربیع الثانی ۱۴۲۱______ جولائی ۲۰۰۰ ۷۴۰

۱۹ کتاب الوکالۃ، کتاب الاقرار، کتاب الصلح، کتاب المضاربۃ، کتاب الامانات، کتاب العاریۃ، کتاب الھبہ، کتاب الاجارۃ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر، کتاب الغصب ۲۹۶ ۳

ذیقعدہ ۱۴۲۱ فروری ۲۰۰۱ ۶۹۲

۲۰ کتاب الشفعہ، کتاب القسمہ، کتاب المزارعہ، کتاب الصید والذبائح، کتاب الاضحیہ ۳۴۳ ۳ صفر المظفر___ ۱۴۲۲___ مئی ۲۰۰۱ ۶۳۲

۲۱ کتاب الحظر والاباحۃ (حصہ اول) ۱۹۱ ۹ ربیع الاوّل____ ۱۴۲۳____ مئی ۲۰۰۲ ۶۷۶

۲۲ کتاب الحظر والاباحۃ (حصہ دوم) ۲۴۱ ۶ جمادی الاخری____ ۱۴۲۳___ اگست ۲۰۰۲ ۶۹۲

۲۳ کتاب الحظر والاباحۃ (حصہ سوم) ۴۰۹ ۷ ذوالحجہ____ ۱۴۲۳____ فروری ۲۰۰۳ ۷۶۸

۲۴ کتاب الحظر والاباحۃ ۲۸۴ ۹ ذوالحجہ____ ۱۴۲۳____ فروری ۲۰۰۳ ۷۲۰

۲۵ کتاب المداینات، کتاب الاشربہ، کتاب الرھن، باب القسم، کتاب الوصایا ۱۸۳ ۳ رجب المرجب____ ۱۴۲۴___ ستمبر ۲۰۰۳ ۶۵۸

۲۶ کتاب الفرائض، کتاب الشتی حصہ اوّل ۳۲۵ ۸ محرم الحرام____ ۱۴۲۵ مارچ____ ۲۰۰۴ ۶۱۶

فتاوٰی رضویہ قدیم کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی ہے جو معروف ومتداول کتب فقہ و فتاوٰی میں مذکور ہے۔ رضافاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی بیس جلدوں میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مگر فتاوٰی رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابواب فقہ سے عدم مطابقت کی وجہ سے محل نظر ہے۔ چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرست اعلی محسن اہلسنت مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی صاحب اور دیگر اکابر علماء ومشائخ

سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکین ادارہ نے فیصلہ کیا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاوٰی رضویہ کی قدیم جلدوں کی ترتیب کے بجائے ابواب فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے، نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی عبدالمنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق انیق کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا اور اس سے بھرپور استفادہ اور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ وفتاوٰی کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیۃ پر ہوا تھا لہٰذا اکیسویں جلد سے مسائل حظر واباحۃ کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب الحظر والاباحۃ (جوچار جلدوں ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب مداینات، اشربہ، رہن، قسم اور وصایا پر مشتمل پچیسویں جلد بھی منصہ شہود پر آچکی ہے۔ اب ابواب فقہیہ میں سے صرف کتاب الفرائض باقی تھی جس کو پیش نظر جلد میں شامل کردیا گیا ہے۔ باقی رہے مسائل کلامیہ ودیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث وفتاوائے اعلٰیحضرت جوفتاوٰی رضویہ قدیم کی جلد نہم ودوازدہم میں غیر مبوّب وغیر مترتّب طور پر مندرج ہیں، ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ العالمین صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ واصحابہٖ اجمعین کی نظر عنایت، اعلٰیحضرت اور مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہما کے روحانی تصرف وکرامت سے راقم نے یہ گھاٹی بھی عبور کرلی اور کتاب الحظر والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پروکر مرتبط ومنضبط کردیا ہے وللہ الحمد۔ اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطور خاص ملحوظ رکھا:

(ا) ان تمام مسائل کلامیہ ومتفرقہ کو کتاب الشتی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب پر تقسیم کردیا ہے۔

(ب) تبویب میں سوال واستفتاء کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(ج) ایک ہی استفتاء میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر مسئلہ کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔

(د) مذکورہ بالادونوں جلدوں (نہم ودوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔ (ہ) رسائل کی ابتداء وانتہاء کو ممتاز کیا ہے۔

(و) کتاب الشتی کے ابواب سے متعلق اعلٰیحضرت کے بعض رسائل جوفتاوٰی رضویہ قدیم میں شامل نہ ہوسکے تھے ان کو بھی موزوں ومناسب جگہ پر شامل کردیا ہے۔

(ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہوگئی ہے لہٰذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(۴)کتاب الشتی میں داخل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصّل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

ستائیسویں ۲۷ جلد

یہ جلد ۳۵ سوالوں کے جوابات اور مجموعی طور پر ۶۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس جلد کی عربی وفارسی عبارات کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے سوائے رسالہ اطائب الصیب کے کہ اس کے مترجم حضرت مولانا مولوی سید محمد عبدالکریم قادری مجیدی علیہ الرحمہ ہیں۔ رسالہ الکلمۃ الملھمۃ کے چند عربی حواشی جوکہ ادق فنی مباحث پر مشتمل تھے اور مس پرنٹنگ کی وجہ سے انھیں پڑھنے میں بہت دشواری آرہی تھی استاذی المکرم شرف الملت شیخ الحدیث حضرت علامہ عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتھم العالیہ نے علالت شدیدہ کے باوجود انتہائی عرق ریزی سے ان حواشی کو از سر نو نقل فرمایا اور محنت شاقہ سے ان کی تصحیح وترجمہ کرکے ہماری مشکل کشائی فرمائی، جس پر ہم تہہ دل سے ان کے شکر گزار ہیں اور ان کی صحت ودرازی عمر کے لیے دعا گو ہیں۔

پیش نظر جلد بنیادی طور پر کتاب الشتی (حصہ دوم) کے چند ابوا ب فوائد حدیثیہ، فوائد فقہیہ، فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، مناظرہ، اور رد بدمذہباں پر مشتمل ہے، تاہم متعدد ودیگر عنوانات سے متعلق کثیر مسائل ضمناً زیر بحث آئے ہیں، لہذا مذکورہ بالابنیادی عنوانات کے تحت مندرج مسائل ورسائل کی مفصل فہرست کے علاوہ ضمنیہ کی الگ فہرست بھی قارئین کی سہولت کے لیے تیار کردی گئی، انتہائی وقیع اور گرانقدر تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل مندرجہ ذیل دس رسائل بھی اس جلد کی زینت ہیں:

(۱) الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی (اقسام حدیث، حدیث کی صحت اثری و صحت عملی اور نذیر حسین دہلوی کی جہالتوں کا بیان ۱۳۱۳ھ)

(۲) مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید (غیر اسلامی اور خالص فلسفیانہ نظریات پر مشتمل مولوی محمد حسن صاحب سنبھلی کی کتاب "المنطق الجدید لناطق النّالہ الحدید" کا زوردار عقلی و نقلی دلائل براہین سے رَدّ ۱۳۰۴ھ)

(۳)نزول آیاتِ فرقان بسکون زمین و آسمان (قرآنی آیات سے زمین و آسمان کے ساکن ہونے کا ثبوت (۱۳۳۹ھ)

(۴)معینِ مبین بہر دور شمس و سکونِ زمین (امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا سترہ وجوہ سے رَد(۱۳۳۸ھ)

(۵)فوزِ زمین در رَدِّ حرکتِ زمین (حرکت زمین کے نظریہ کا دلائل عقلیہ و براہین فلسفہ سے زوردار رَد(۱۳۳۸ھ)

(۶)الکلمة الملھمة فی الحکمة المحکمة لوھاء فلسفة المشئمة(فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رَدِّ بلیغ (۱۳۳۸ھ)

(۷)النیر الشھابی علی تدلیس الوھابی(غیر مقلد وہابیوں کی تدلیس و تضلیل اور مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل (۱۳۰۹ھ)

(۸)السھم الشھابی علی خداع الوھابی(مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہلِ حدیث قرار دینے کا مدلل رَد(۱۳۲۵ھ)

(۹)دفع زیغ زاغ ملقب بلقب تاریخی رامی زاغیاں (وہ چالیس ۴۰ سوالات جو مصنف علیہ الرحمہ نے مولوی رشید احمد گنگوہی کو حلتِ غراب کے بارے میں ارسال کئے جن کے جوابات سے وہ عاجز رہے ۔ (۱۳۲۰ھ)

(۱۰)اطائب الصیب علی ارض الطیب(۱۳۱۸ھ)

تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رد۔

رسالہ "فوز مبین" در رد حرکت زمین "کی قلمی نسخہ سے تبییض حضرت علامہ مولانا عبد النعیم عزیزی (علیگ) بلرامپوری زید مجدہ کا قابل قدر کارنامہ ہے اور جانشین مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خان ازہری دامت برکاتہم العالیہ نے ادارہ "سنی دنیا" بریلی سے پہلی بار اس کی اشاعت کا اہتمام فرمایا جو ارباب علم و دانش پر آپ کا احسان عظیم ہے ۔

رسالہ "مقامع الحدید" کی اصل نسخہ سے تبییض و تصحیح اور اس کی اشاعت اول حضرت علامہ مولانا محمد احمد مصباحی دامت برکاتہم العالیہ کی مرہون منت ہے ۔ اس رسالہ کے چند مقامات پر مولانا نواب سلطان احمد خان بریلوی علیہ الرحمہ اور علامہ مصباحی مدظلہ العالی نے حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں ۔ اللہ تعالی ان اکابر اہلسنت کی عظیم کاوشوں اور مساعی جمیلہ

کو قبول فرمائے اور انہیں اس پر اجر جزیل عطا فرمائے آمین۔ ان رسائل کو شائع ہوتے عرصہ دراز گزر گیا ہے اور تقریبا یہ نایاب ہو چکے ہیں ہم نے انھیں فتاوی رضویہ میں شامل اشاعت کر دیا ہے تاکہ یہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں اور مسلسل شائع ہوتے رہیں۔

ضروری بات

گو مفتی اعظم علیہ الرحمۃ کے وصال پرملال سے جامعہ نظامیہ رضویہ کو ناقابل برداشت صدمہ سے دوچار ہونا پڑا، مگر یہ اس سراپا کرامت وجود باجود کا فیضان ہے کہ ان کے فرزندارجمند حضرت مولانا علامہ مفتی محمد عبدالمصطفٰی ہزاروی مدظلہ جو علوم دینیہ وعصریہ کے مستند فاضل اور حضرت مفتی اعظم کی علمی وتجرباتی وسعت وفراست کے وارث وامین ہیں، نہایت صبر واستقامت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے تمام شعبہ جات کی ترویج وترقی کے لئے شب وروز ایک کئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نے جامعہ کے طلباء کی تعداد میں خاصا اضافہ ہونے کے باعث متعدد تجربہ کار مدرسین مقرر کئے ہیں اور فتاوٰی رضویہ جدید کی اشاعت وطباعت میں بھی بدستور مفتی اعظم علیہ الرحمۃ کے نقوش جمیلہ پر گامزن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسب معمول سالانہ دو جلدوں کی اشاعت باقاعدگی سے ہو رہی ہے۔ بس آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دعاؤں سے نوازتے رہیئے تاکہ حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمۃ کے مشن کو ان کے جسمانی وروحانی نائبین بحسن وخوبی ترقی سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار سر انجام دیتے رہیں۔ فقط

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور، شیخوپورہ (پاکستان)

۱۰ محرم الحرام ۱۴۲۵ھ
۲/مارچ ۲۰۰۴

کتاب الشتی (حصہ دوم)

فوائدِ حدیثیہ

مسئلہ ۱ : ازریاست عثمان پور ضلع بارہ بنکی مرسلہ مولوی محمد مظہر الحق صاحب نعمانی رودولوی نائب ریاست مذکور، ربیع الاخر شریف ۱۳۲۱ھ (سوال اصل میں مذکور نہیں)

الجواب :

مولانا المکرم اکرمکم اللہ تعالٰی ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، فقیر حقیر حاش اللہ اس لفظِ گراں مایہ مہین پایہ کے ہزارویں لاکھویں حصے کے لائق نہیں۔ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ۔ حضرات علمائے کرام اہلسنت اپنے کرم سے جن الفاظِ عالیہ سے چاہتے ہیں نوازتے ہیں مگر تحقیقِ لفظ کے لیے گزارش ہے کہ حدیث میں راس حسبِ محاورہ عرب ضرور بمعنی آخر ہے۔ ولہذا علمائے کرام ارشاد فرماتے ہیں مجدد کے لیے ضروری ہے ان تمضی علیہ المائۃ وھو عالم مشھور مفید (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ مفید مشہور عالم ہو۔ ت) لیکن ایسی اشیائے متوالیہ میں حدِ فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے کہ وہ جس طرح اوّل کے آخر ہے یونہی آخر کے اوّل اور عمل تجدید مجدد ہرگز ختم صدی سے ختم و منتہی نہیں ہوجاتا بلکہ وہ آخر اول و اول آخر دونوں میں ہوتا ہے۔ تمضی علیہ المائۃ وھو کذا (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ ایسا ہو۔ ت) ہی اس پر دلیل ہے اور تمام مجددین معدودین للمائۃ کو ملاحظہ فرمائیں کہ آخر صدی ماضی واول صدی حاضر دونوں میں ان کی تجدید اسلام

و مسلمین کو مفید رہی تو بحالِ حیات مجدد جب کہ ایک صدی کا آخر گزر گیا اور دوسری کا اول موجود اور وہ حی ہو مجدد مائۃ ماضیہ کہنا مناسب ہوگا جو انقطاعِ تجدید کا موہم ہو۔ یا مجدد مائۃ حاضرہ کہ اس کی حیات اور فیض و تجدید کے استمرار پر دلیل ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲ : مرسلہ جناب خلیل صاحب سوداگر۔ کٹرہ مانسرائے بریلی۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جمعہ کو رمضان المبارک میں کوئی ہیبت ناک بات آنے والی ہے جس کی نسبت حضور کی طرف بعض آدمیوں نے کی ہے کہ مولوی صاحب نے ایسا فرمایا کہ جمعہ کی رات کو ایک ہیبت ناک آواز آئے گی۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب :

آئے گی مگر یہ نہ کہا تھا کہ اسی رمصان آئے گی۔ جب آئے گی تو وہ رمضان ہی ہوگا جس کی پندرھویں جمعہ کو ہوگی۔ اس سال زلزلے کثرت سے ہوں گے۔ اَولے کثرت سے پڑیں گے۔ پندرھویں شبِ رمضان شب جمعہ ایک دھماکہ ہوگا صبح کی نماز کے بعد ایک چنگھاڑ سنائی دے گی۔ حدیث میں آیا کہ اس تاریخ کو نمازِ صبح پڑھ کر گھروں کے اندر داخل ہوجاؤ اور کواڑ بند کرلو۔ گھر میں جتنے روزن ہوں بند کرلو۔ کان بند کرلو۔ پھر آواز سنو تو فورًا اللہ عزوجل کے لیے سجدہ میں گرو اور کہو "سبحٰن القدوس سبحٰن القدوس ربنا القدوس" (قدوس کے لیے پاکی ہے قدوس کے لیے پاکی ہے اور ہمارا پروردگار قدوس ہے۔ ت) جو ایسا کرے گا نجات پائے گا جو نہ کرے گا ہلاک ہوگا[1]۔ یہ حدیث کا مضمون ہے۔ اس میں یہ تعیین نہیں کہ کس سنہ میں ایسا ہوگا۔ بہت رمضان گزر گئے جن کی پہلی جمعہ کو تھی اور ان شاء اللہ تعالٰی آئندہ بھی گزریں گے۔ ہاں جو خبر دی ہے ہونے والی ضرور ہے جب کبھی ہو۔ اللہ تعالٰی سے خوف و امید ہر وقت رکھنا چاہیے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۳ : مسئولہ حاجی شاہ محمد عرف کمال اللہ شاہ ساکن بریلی شریف محلہ برام پورہ ۱۴ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۷ھ

انّ اللہ خلق اٰدم علی صورتہ[2] (بے شک اللہ تعالٰی نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ت) اور حضور سے یہ عرض ہے یہ حدیث ہے یا قول ہے؟

---

[1] مسند الشاشی حدیث ۸۳۷ مکتبۃ العلوم والحکیم مدینہ منورہ ۲/ ۲۶۲ و ۲۶۳

[2] مسند احمد حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۲۴، ۲۵۱، ۴۳۴، صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ باب النہی عن ضرب الوجہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۳۲۷

الجواب :

یہ حدیث صحیح ہے اور اضافت شرف کے لیے ہے، جیسے بیتی (میرا گھر) اور ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) یا ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی آدم کو ان کی کامل صورت پر بنایا۔ طولہ ستّون ذراعًا[1] ان کا قد ساٹھ ہاتھ کا بخلاف اولادِ آدم کو بچہ چھوٹا پیدا ہوتا پھر بڑھ کر اپنے کامل قد کو پہنچتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۴ : از ملک بنگال ضلع فرید پور موضع ٹپورا کاندے مرسلہ شمس الدین صاحب "عبادلہ ثلٰثہ" محققین کی اصطلاح میں کن کو کہتے ہیں ؟

الجواب :

ابنائے عمر و عباس و عمرو ابن العاص رضی اللہ تعالٰی عنہم۔

لاشتراکھم فی الزمان فی الزمان واقترابھم فی الاسنان اما افضل العبادلۃ عبداللہ ابن مسعود فوق الکل وشیخ الکل رضوان اللہ تعالٰی علیھم اجمعین۔

ان کے ایک زمانے میں مشترک ہونے اور عمروں میں قریب قریب ہونے کی وجہ سے ان سب میں افضل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں جو ان سب سے فائق اور سب کے شیخ ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین (ت)

ہاں ہماری اصطلاح فقہی میں بجائے ثالث یہ اول الکل ہیں۔ کمافی فتح القدیر، واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۵ : از صاحب گنج مسئولہ چراغ علی صاحب ۲۵ ربیع الاول شریف ۱۳۳۱ھ

کسی حدیث یا اقوال مشائخ وغیرہ سے ثابت ہے کہ چہار شنبہ کو عصر کے وقت عربی کتاب جو شروع کرتے ہیں یا نہیں ؟ اکثر لوگ چہار شنبہ عصر کے بعد نماز عربی کی کتاب اور جمعہ کے دن کو کسی وقت فارسی کی کتاب شروع کرنے کی عادت رکھتے ہیں یہ کیسا ہے ؟

الجواب :

حدیث میں نبی کریم فرماتے ہیں :

---

[1] صحیح البخای کتاب الانبیاء باب خلق آدم و ذریتہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶۸ صحیح مسلم کتاب الجنۃ ۲/۳۸۰

مامن شیئ بدایوم الاربعاء الاتم[1]۔ جوچیز بدھ کے دن شروع کی جاتی ہے وہ اتمام کو پہنچتی ہے۔
مگر بعد نماز عصر کی تخصیص ثابت نہیں بلکہ ظہر و عصر کے درمیان مناسب ہے کہ بدھ کے دن یہ وقت ساعتِ اجابت ہے کمافی حدیث احمد عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما (جیسا کہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث احمد میں ہے۔ ت) ابتدائے فارسی کے لیے جمعہ کی تخصیص بے اصل ہے اور نہ اس بارے میں کچھ وارد، بلکہ صدرِ اوّل میں تو فارسی سے مخالفت تھی کہ وہ اس وقت کفار کی زبان تھی۔ امیر المومنین فارق اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ایاکم ورطانۃ الاعاجم فانہ یورث النفاق[2] عجمیوں کی زبان سے بچو کہ یہ نفاق پیدا کرتی ہے۔ ت)

مسئلہ ۶: مسئولہ مولوی عبدالحمید صاحب از بنارس محلہ پترکنڈہ متصل تالاب ۱۸ ربیع الاول شریف ۱۳۳۲ھ

ہمارے سُنّی حنفی علماء اکثر ہم اللہ تعالٰی کیا فرماتے ہیں کہ کتابِ مستطاب "دلائل الخیرات" مطبوع مطبع نظامی ۱۲۷۹ھ میں حضور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے اسمائے شریفہ کے اخیر میں ایک اسم شریف "کریم المخرج" بھی لکھا ہے۔ اس کے متعلق حاشیہ پر یہ عبارت لکھی ہے:

"قال الشیخ ھذا زائد لیس بداخل الکتاب لکن جرت العادۃ بقرائہ لانہ موافق للحدیث الخ"

شیخ نے کہا یہ زائد ہے کتاب میں داخل نہیں لیکن اس کے پڑھنے کی عادت جاری ہے کیونکہ یہ حدیث کے موافق ہے۔ (الخ ت)

پس وہ حدیث شریف جس کے یہ موافق ہے کون سی ہے اور کس کتاب میں ہے؟ اور اس اسم شریف کا مفصل مطلب کیا ہے؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب:

یہ نام نامی "دلائل الخیرات" کی بعض روایت میں داخل ہے اور اس کا بلفظہ کسی جنس عــہ میں آنا

عــہ: فی الاصل ھکذا اظنہ "حدیث" عبدالمنان اعظمی۔

---

[1] کشف الخفاء تحت حدیث ۲۱۸۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۶۳/۲

[2] السنن الکبرٰی کتاب الجزیۃ باب کراھیۃ الدخول علی اھل الذمۃ الخ دار صادر بیروت ۲۳۴/۹

معلوم نہیں۔ مطالع المسرات میں اس پر کوئی حدیث نہ لکھی، مواہب اللدنیہ وسیرت شامی وزرقانی میں اس نام کا ذکر نہیں۔ معنی واضح ہیں مخرج جائز طور پر کہ نسب ومولد ومحل اشتہار وغلبہ یعنی حرمین طیبین کو شامل ہے اور حضور انور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بہمہ وجوہ کریم ہیں۔ خود کریم، نسب کریم، مولد کریم، مہاجر کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

مسئلہ ۷: ۲۸ ذوالقعدہ ۱۳۲۱ھ

ذیل میں جو حدیث تحریر کی جاتی ہے اس کی صحت اور غیر صحت کی نسبت اختلاف ہے۔ لہذا علمائے دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر حدیثِ مذکور صحیح ہے تو اپنے مُہر و دستخط فرمائیں۔ اور جو شخص منکر اس حدیث کا ہو اس کی نسبت شرع شریف میں کیا حکم ہے؟ بیّنوا توجروا۔

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من قطع میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنّۃ یوم القیامۃ[1] رواہ ابن ماجۃ البیہقی فی شعب الایمان

حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے اپنے وارث کو میراث سے کاٹا اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث کو کاٹے۔ اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔ -(ت)

الجواب:

یہ حدیث ابن ماجہ نے اپنی سُنن ابواب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ میں یوں روایت کی۔

"حدثنا سوید بن سعید ثنا عبد الرحیم ابن زید العلی عن ابیہ عن انس ابن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من فر من میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیامۃ[2]

سوید ابن سعید عبد الرحیم ابن زید سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی اپنے وارث کی میراث سے بھاگے اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث کاٹے۔

---

[1] مشکوۃ المصابیح باب الوصایا الفصل الثالث ص ۲۶۶ و ابن ماجہ کتاب الوصایا ۲/۹۰۲

[2] سنن ابن ماجہ کتاب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۹۰۲

اور دیلمی نے مسند الفردوس میں انہیں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بایں الفاظ روایت کی۔

"من زوی میراثاعن وارثہ زوی اللہ عنہ میراثہ من الجنۃ"[1]

جو اپنے وارث کی میراث سمیٹے تو اللہ جنت سے اس کی میراث سمیٹ لے گا۔

بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے۔

"فزید یضعف وابنہ شدید الضعف لاجرم ان قال السخاوی للحدیث بعد ایرادہ فی المقاصد الحسنۃ ھوضعیف جدّا[2] وقال المناوی فی التیسیر والعزیزی فی السراج المنیر ضعفہ المنذری"[3]

زید ضعیف ہیں اور ان کے لڑکے شدید ضعیف اسی لیے امام سخاوی نے اس حدیث کو مقاصد حسنہ میں نقل کرنے کے بعد فرمایا یہ حدیث بڑی ضعیف ہے۔ اور مناوی نے تیسیر میں اور عزیزی نے سراج منیر میں منذری کے حوالے سے اس کو ضعیف کہا۔

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ مشکوۃ میں اسے بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنن ابن ماجہ اور بروایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شعب الایمان سے "مذکور فی السوال" کا لفظ نقل کیا اور شراح نے اس کی توجیہات لکھیں اور ابن عادل نے اپنی تفسیر میں اسے بصیغہ جزم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرکے اس سے تحریم اضرار فی الوصیۃ پر استدلال کیا۔ اور یہ آیت کریمہ سے اس کی تاکید کی۔ حیث قال:

"الاضرار فی الوصیۃ علی وجوہ" ان یوصی باکثر من الثلث اویقر بمالہ لاجنبی، اوعلی نفسہ بدین لاحقیقۃ لہ اوبان الدین الذی کان لہ علی فلان استوفاہ، اوبیبیع بثمن رخیص، اویشتری بغال، کل ذٰلك لان لایصل

اضرار وصیت میں چند طریقے پر ہوتا ہے۔ (۱) ثلث سے زائد وصیت کرے (۲) اجنبی کے لیے مال کا اقرار کرے۔ (۳) یا فرضی قرض کا اقرار کرے (۴) وہ قرض جو دوسرے پر تھا اس کو وصول کرچکا ہو۔ (۵) کسی چیز کو سستا بیچ دے (۶) مہنگا خریدے (۷) ثلث کی وصیت کرے۔

---

[1] الفردوس بمأثور الخطاب حدیث نمبر ۵۷۱۳ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/۵۴۸

[2] المقاصد الحسنہ تحت حدیث ۱۱۲۸ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۴۱۳

[3] التیسیر شرح الجامع الصغیر ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ۲/۴۳۳، السراج المنیر شرح الجامع الصغیر من فر من میراث وارثہ المطبعۃ الازھریہ المصریہ مصر ۳/۳۴۵

المال الی الورثۃ ، اویوصی بالثلث لا لوجہ اللہ لکن لتنقیص الورثۃ فھذا ھوالاضرار فی الوصیۃ وقال علیہ افضل الصلوۃ والسلام من قطع میراثافرضۃ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ ویدل علی ذلک قولہ تعالٰی بعد ھذہ الایۃ تلک حدود اللہ[1] اہ ملخصًا"

مگر رضائے الٰہی کے لیے نہیں ورثاء کو ضرر دینے کے لیے کہ میرے بعد مال انہیں نہ ملے ، تو یہ سب وصیت میں اضرار کی صورتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ تعالٰی کے مقرر کردہ حصہ کو قطع کرتا ہے اللہ تعالٰی اس کا حصہ جنت سے قطع کردے گا۔ اس کے بعد والی آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ اللہ تعالٰی فرماتا ہے۔ یہ اللہ تعالٰی کے حدود ہیں۔ اھ ملخصًا

امام ابن حجر مکی نے زواجر عن اقتراف الکبائر میں اسی تمسک و تائید کو مقرر رکھا ہے۔ اور قصد حرمان ورثہ کو حرام بتایا، نیز تیسیر میں زیر حدیث فرمایا۔

"افادان حرمان الوارث حرام وعدّہ بعضھم من الکبائر"[2]۔

پتہ چلا کہ وارث کو محروم کرنا حرام ہے اور بعض علمائے کرام نے اس کو گناہ کبیرہ بتایا ہے۔

عزیزی میں ہے۔ "فاذاحرمان الوارث حرام"[3]۔ وارث کو محروم کرنا حرام ہے۔

منکر حدیث مذکور اگر ذی علم ہے اور بوجہ ضعف سند مکدم کرتا ہے فی نفسہ اس میں حرج نہیں مگر عوام کے سامنے ایسی جگہ تضعیف سند کا ذکر ابطال معنی کی طرف منجر ہوتا ہے اور انہیں مخالفتِ شرع پر جری کردیتا ہے۔ اور حقیقۃً "قبول علماء" کے لیے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلامضر نہیں رہتا۔ "کماحققناھافی الھاد الکاف فی حکم الضعاف" (جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے اپنے رسالہ الھاد الکاف فی حکم الضعاف میں کردی ہے۔ ت)

اور اگر جاہل ہے بطورِ خود جاہلانہ برسر پیکار ہے توقابلِ تادیب وزجروانکار ہے کہ جُہّال کو حدیث میں گفتگو کیا سزاوار ہے۔ وعیدِ حدیث اپنی اخوات کی طرح زجرو تہدید یا حرمانِ دخول جنت

---

[1] الزواجرعن اقتراف الکبائربحوالہ ابن عادل باب الوصیۃ دارالفکر بیروت ۱/ ۴۴۰

[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت حدیث ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۴۳۳

[3] السراج المنیر تحت حدیث ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۳/ ۴۴۵

مع السابقین یاصورت قصد مضارّت بمضادّت شریعت پر محمول ہے۔

"والاٰخر احب الی والاوسط وسطا والاوّل لایعجبنی یطلع علی ذلك من راجع کلام الامام البزازی فی الوجیز فیما ذکر الفقهاء من الکفار"

آخری مجھے سب سے زیادہ پسند ہے۔ درمیان والا متوسط ہے اور پہلا مجھے پسند نہیں۔ اس پر وہ شخص مطلع ہوگا جو امام بزازی کے کلام کی طرف رجوع کرے جو انہوں نے وجیز میں کفار سے متعلق اقوال فقہاء ذکر کیے ہیں۔ (ت)

اقول : یا یہ کہ وہ قصورِ جناں کہ برتقدیر اسلام کفّار کو ملتے اور ان سے خالی رہ کر مومنین کو بطور مزید عطا ہوں گے ان سے حرمان مراد ہو۔ "وھذا ان شاء اللہ تعالٰی احسن وامکن وابین وازین" (اور ان شاء اللہ یہ سب سے بہتر، سب سے مضبوط، سب سے واضح اور سب سے خوبصورت ہے۔ ت) واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۹۸و ۹ : مرسلہ حکیم عبدالشکور صاحب از ڈاکخانہ رتسڑ ضلع بلیا ۲ ربیع الاخر ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالات مندرجہ ذیل میں :

(۱) زید کہتا ہے کہ اس پر ائمہ مجتہدین و علمائے کاملین و حضراتِ محدثین کا اتفاق ہوچکا ہے کہ ان صحاح ستّہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دہن مبارک کے ارشاد فرمائے ہوئے کلمات بعینہ اُس حدیث میں موجود نہیں بلکہ صحابہ نے معنٰی مرادی ہی کو اختیار فرماکر اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے۔ زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟ اور ایسے شخص پر آپ کا کیا فتوٰی ہے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثِ لفظی کو رد کرتا ہے؟

(۲) "**حدیث اوّل** ماخلق اللہ نوری[1] واول ماخلق اللہ العقل[2] واوّل ماخلق اللہ القلم[3] واوّل ماخلق اللہ العرش۔[4]

سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ میرا نور ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عقل ہے۔ اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ قلم ہے۔ اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عرش ہے۔ (ت)

---

[1] المواهب اللدنیه اول المخلوقات المکتب الاسلامی بیروت ۱/۴۷

[2] اتحاف السادة المتقین کتاب العلم باب شرف العقل دار الفکر بیروت ۱/۴۵۳

[3] المستدرك للحاکم کتاب التفسیر سورة الجاثیه دار الفکر بیروت ۲/۴۵۴

[4] مرقاة المفاتیح کتاب الایمان باب الایمان بالقدر الفصل الثانی المکتبة الحبیبیه کوئٹہ ۱/۲۹۱

یہ چار حدیثیں ہیں ان میں سے کون صحیح ہے اور کون موضوع؟ زید کہتا ہے کہ حدیث اول ما خلق اللہ نوری بالمعنی صحیح ہے۔ اگرچہ اس کے الفاظ کتابوں میں مذکور نہیں۔ اب علماء سے سوال یہ ہے کہ جس حدیث کے الفاظ کتب احادیث میں مذکور نہیں اس کو موضوع کہیں گے یا نہیں؟ اور اس کے مرادف کون حدیث ہے جس کے اعتبار سے کہا جائے کہ یہ حدیث بالمعنیٰ صحیح ہے اور حدیث کے موضوع ہونے کے لیے کیا شرط ہے، الفاظ اور معنی دونوں یا صرف الفاظ معنی نہیں؟ جواب مفصل فرمائیے مع حوالہ کتب بینوا توجروا۔

الجواب:

(۱) روایت حدیث کے دونوں طریقے ہیں۔ روایت باللفظ وروایت بالمعنیٰ، خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تحدیث بالمعنی کی اجازت فرمائی ہے 'قرآن عظیم کے نظم کریم وحکم عظیم دونوں کے ساتھ تعبّد ہے اس میں نقل بالمعنی جائز نہیں حدیث کے حکم کے ساتھ تعبّد ہے جو الفاظِ کریمہ جوامع الکلم سے ارشاد ہوئے ہیں وہ بعینہا منقول ہیں اور باقی میں لفظ پر اقتصار موجب ضیق و عسر تھا۔ اور اللہ عزوجل فرماتا ہے: "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[1]۔

تم پر دین میں کچھ تنگی نہ رکھی۔

اور وہ یقیناً حدیث ہے اُسے یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہی ایک بہت برا پہلو رکھتا ہے، بادشاہ فرمائے زید سے کہو کہ ابھی آئے اس پر حکم پہنچانے والا زید سے جا کر کہے کہ ظل سبحانی نے فرمایا ہے۔ فوراً حاضر ہو، تو بے شک اس نے بادشاہ ہی کا حکم پہنچایا اور بادشاہ ہی کی بات نقل کی۔

(۲) عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں جابر بن عبداللہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔

یاجابر ان اللہ تعالٰی قد خلق قبل الاشیاء نور نبیك من نورہ[2]

اے جابر! بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام عالم سے پہلے تیرے نبی کے نور کو اپنے نور سے پیدا کیا۔

یہ اس معنیٰ میں نص صریح ہے اور قلم وعقل کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن میں سے احادیث عقل غایت درجہ ضعف میں ہیں۔ حدیث کے جب معنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/۷۸

[2] المواھب اللدنیہ اول المخلوقات المکتب الاسلامی بیروت ۱/۷۱

وآلہ وسلم وسلم سے ثابت اور صحیح ہیں تو اسے موضوع نہیں کہہ سکتے ورنہ صحیحین کی صدہا حدیثیں معاذاللہ موضوع ہوجائیں گی۔ ہاں اگر کوئی یہ دعوٰی کرے کہ یہی الفاظ بعینہا زبان اقدس سے صادر ہوئے ہیں، اور اس کا ثبوت نہ ہو تو وہ سخت خاطی ہے اور اگر دانستہ کہے تو۔

"من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار"[1]

جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ (ت)

میں داخل۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۰: از محلہ بارہ ریواڑی ضلع گوڑگانوہ ہزاری مرسلہ مرزا یوسف صاحب ۳۰ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں جس کے متعلق حدیث شریف ذیل میں درج ہے۔

"عن جابر بن سمرۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یقول لایزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[2] وفی روایۃ لایزال امرالناس ماضیا ماولھم اثنا عشر رجلا کلھم من قریش[3] وفی روایۃ لایزال الدین قائما حتی تقوم الساعۃ اویکون علیکم اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[4]"

جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ تعالٰی علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ بارہ خلیفوں کے گزرنے تک اسلام غالب رہے گا اور وہ قریش سے ہوں گے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ لوگوں کا معاملہ ہمیشہ چلتا رہے گا۔ جب تک ان پر بارہ خلیفوں کی ولایت رہے گی، جو سب کے سب قریشی ہوں گے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دین ہمیشہ قائم رہے گا یہاں تک کہ قیامت قائم ہوجائے یا تم پر بارہ خلفاء کی خلافت قائم رہے گی جو تمام قریشی ہیں۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب العلم باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیمی کتاب خانہ کراچی ۱/ ۲۱، صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۷

[2] صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب الامارۃ باب الناس تبع لقریش قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۱۹

[3] صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب الامارۃ باب الناس تبع لقریش قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۱۹

[4] صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب الامارۃ باب الناس تبع لقریش قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۱۹

اشارۃً یہ عبارت کتاب سے نقل کردی ہے مجھ کو عربی لکھنے پڑھنے کی مہارت نہیں ہے۔ لہذا یہ کام اہل علم کا ہے کہ وہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ لیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ بموجب اس حدیث شریف کے وہ کون سے بارہ خلیفہ قریش میں سے آں سرور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بعد جانشین یا ولیعہد یا نائب منجانب خدا اور رسول اُمتِ محمدیہ میں قابل شمار ہیں، چونکہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے لیں تو پوری تعداد ہوگی۔ اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیں تو اصحاب ثلثہ رہ جاتے ہیں غرض کونسی وہ صورتِ حق ہے جو اس حدیث شریف کا مصداق ہے؟ یا یہ حدیث ہی ماننے کے قابل نہیں ہے۔ اللہ تعالٰی آپ کو جزائے خیر عنایت کرے۔ جواب سے ممنون فرمائیے۔

الجواب:

حدیث ہے، اور صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہی شمار لینا لازم کہ اسی حدیث کی ایک روایت میں ہے۔

"یکون بعدی اثناعشر خلیفۃ ابوبکر الصدیق لایلبث الاقلیلہ"۔[1]

میرے بعد بارہ خلیفہ ہوں گے ابو بکر تھوڑے ہی دن رہیں گے۔

اس سے مراد وہ خُلفاء ہیں کہ والیانِ اُمّت ہوں اور عدل و شریعت کے مطابق حکم کریں، ان کا متصل مسلسل ہونا ضرور نہیں۔ نہ حدیث میں کوئی لفظ اس پر دال ہے، اُن میں سے خلفائے اربعہ وامام حسن مجتبٰی وامیر معاویہ وحضرت عبداللہ بن زبیر وحضرت عمر بن عبدالعزیز معلوم ہیں اور آخر زمانہ میں حضرت سیدنا امام مہدی ہوں گے۔ رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ یہ نو ہوئے باقی تین کی تعیین پر کوئی یقین نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۱: از سیتا پور تا مسنگنج کوٹھی حضرت سید شاہ محمد صادق صاحب مرسلہ حضرت مولٰینا سید شاہ محمد صاحب قادری مدظلہ العالی ۹ جمادی الاخری ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہم العالیہ۔ پس از آداب و تسلیمات معروض کہ تحریر حامد علی کا جواب ابھی کچھ دینے کا ارادہ نہیں مگر اس میں جو "من مات الخ ولوکان سالم الخ ومن اتاکم الخ" مذکور ہیں اُن کی نسبت اُسی قدر دریافت طلب ہے کہ یہ احادیث ہیں اور ہیں تو کیسی؟ جواب سے جلد معزز ہوں۔

---

[1] المعجم الکبیر حدیث ۱۴۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/ ۹۰

الجواب :

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ ونصلّی علی رسولہ الکریم

بوالاملاحظہ حضرت بابرکت حامیِ سنت جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد میاں صاحت دامت برکاتہم التسلیم مع التعظیم۔ نیازمند پیلی بھیت گیا ہوا تھا کل جمعہ کو واپس آیا۔

(۱) حدیث "من مات ولم یعرف" ان لفظوں سے نہیں ہاں صحیح مسلم میں یوں ہے :

من فارق الجماعۃ شبرافمات فمیتۃ جاھلیۃ "[1]

جوایک بالشت جماعت سے الگ ہوا پھر مرگیا تو جاہلیت کی موت مرے گا۔ (ت)

(۲) حدیث "لوکنت مستخلفا[2] (اگر میں کسی کو خلیفہ بناتا بغیر مشورہ کے تو عبداللہ بن مسعود کو بناتا) (ت) ترمذی وابن ماجہ میں بسند ضعیف ہے اور تورپشتی وطیبی وعلی قاری وشیخ محقق دہلوی وشارح جامع صغیر علامہ مناوی نے تصریح کی کہ۔

"المراد تامیرہ علی جیش بعینہ واستخلافہ فی امر من امورہ حال حیاتہ لاالخلافۃ لان الائمۃ من قریش [3]

اس سے مراد کسی خاص لشکر کا امیر بنانا اور حالت حیات میں کسی امر میں جانشین مقرر کرنا ہے اس سے مراد خلافت نہیں کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں۔ (ت)

امام تورپشتی وغیرہ نے فرمایا۔

"لایجوز حملہ الاعلی ذلك "[4]

(۳) "لوکان سالم مولی حذیفۃ بن الیمان حیالاستخلفہ "

اس حدیث کو صرف اسی معنی پر محمول کرنا جائز ہے (اس کے علاوہ پر محمول کرنا جائز نہیں) (ت)

اگر حذیفہ بن یمان کا مولٰی سالم زندہ ہوتا تو میں اس کو خلیفہ مقرر کرتا (ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب الملازمۃ عند ظهور الفتن الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸

[2] سنن ابن ماجہ فضل عبداللہ بن مسعود ص ۱۳ وجامع ترمذی مناقب عبداللہ بن مسعود ۲/۲۲۲

[3] مرقاۃ المفاتیح تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۰/۶۰۴ وشرح الطیبی للمشکوۃ تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۱/۳۴۱، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۷۴۸۴ ۵/۳۲۰ والتیسیر شرح الجامع الصغیر ۲/۳۱۲، شرح مصابیح السنۃ تحت الحدیث ۴۷۴۰ مصطفٰی الباز مکۃ المکرمۃ ۴/۱۳۵۱

[4] مرقاۃ المفاتیح تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۰/۶۰۴ وشرح الطیبی المشکوۃ تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۱/۳۴۱، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت حدیث ۷۴۸۴ ۵/۳۲۰ والتیسیر شرح الجامع الصغیر ۲/۳۱۲، مرقاۃ المفاتیح تحت الحدیث ۶۲۳۱ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۱۰/۶۰۴

سائل معترض نے براہ خطا وضع کی ہے ' نہ سالم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم کے مولٰی تھے نہ حذیفہ کا کوئی مولٰی سالم، بفرض صحت قطعًا اس کی وہی مراد ہے جو حدیث ابن ام عبد رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ہے۔

(۴) "من اتاکم وامرکم جمیع" صحیح مسلم میں ہے مگریوں۔

ستکون ھنات وھنات فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامۃ وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان۔[1]

عنقریب فتنے ہوں گی تو جو شخص اس امت کی جمعیت کو توڑنے کا ارادہ کرے اس کو تلوار سے مارو چاہے وہ کوئی شخص ہو۔ (ت)

یا یوں۔

"من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوہ"[2]

جب تم ایک شخص کی امامت پر متفق ہو جاؤ تو جو شخص تمہارے اتحاد کی لاٹھی کو توڑنے یا تمہاری جماعت میں تفریق ڈالنے کی کوشش کرے تو اس کو قتل کردو۔ (ت)

لمعات میں ہے:

"ادفعوا من خرج علی الامام بالسیف وان کان اشرف وافضل وترونہ احق وافضل"[3]

جو شخص امام کے خلاف خروج کرے تو تلوار کے ساتھ اس کا دفاع کرو اگرچہ وہ خروج کرنے والا اشرف وافضل ہو اور تم اس کو زیادہ حقدار اور افضل سمجھتے ہو۔ (ت)

تو کلام خروج علی الامام میں ہے:

ثبت العرش ثم النقش۔

کمال تحقیق ثابت ہو گئی اور گرد وغبار چھٹ گیا

جہاں امام نہ ہو اسی صحیح مسلم میں حکم یہ ہے:

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین وھو مجتمع قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸

[2] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین وھو مجتمع قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸

[3] لمعات التنقیح شرح مشکوۃ المصابیح

"قلت فان لم یکن لھم جماعۃ ولا امام قال فاعتزل تلک الفرق کلھا"[1]

میں نے کہا اگر اس وقت مسلمانوں کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو تو پھر کیا کرنا چاہیے۔ تو آپ نے فرمایا تمام فرقوں سے الگ ہوجاؤ۔ (ت)

حدیثِ اوّل اگر اسی لفظ سے ہو جو سائل نے نقل کیے تو معرفت فرع وجود ہے یعنی جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعثِ موتِ جاہلیت ہے۔ یہ اس سے کیونکر مفہوم ہوا کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی امام ہوگا۔ یہی معہذا حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت اور اجماع کے رد میں بعضی اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت۔ یہ جہال حدیث "ان امر علیکم عبد مجدع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا لہ واطیعوا"[2] (اگر تم پر ناک کٹے ہوئے غلام کو حاکم بنادیا جائے اور وہ تم کو کتاب اللہ کے مطابق حکم دے تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ ت) سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اور قید قرشیت درکنار قیدِ حریت بھی اٹھانا چاہتے ہیں۔ حالانکہ اس سے مراد یہ کہ خلیفہ کسی شہر پر غلام کو والی کردے تو اطاعت واجب ہے۔ نہ کہ خود غلام و خلیفہ ہو۔ مرقاۃ وغیرہ میں ہے:

ای ان استعملہ الامام الاعظم علی القوم لا ان العبد الحبشی ھو الامام الاعظم فان الائمۃ من قریش۔[3]

یعنی اگر امام اعظم (خلیفہ) کسی حبشی غلام کو کسی قوم پر عامل بنادے نہ یہ کہ حبشی غلام ہی امام اعظم ہوجائے، کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں۔ (ت)

اقول: (میں کہتا ہوں۔ ت) حدیث سے بہتر حدیث کی تفسیر کیا ہوگی، خود حدیث نے اس معنی کی تصریح فرمائی، حاکم صحیح مستدرک اور بیہقی سنن میں امیر المومنین مولٰی علی سے راوی۔

الائمۃ من قریش وان امرت علیکم قریش عبدا حبشیا مجدعا فاسمعوا لہ واطیعوا"۔[4] واللہ تعالٰی اعلم خلفاء قریش میں سے ہوں گے، اور اگر قریش تم پر نکٹے حبشی غلام کو امیر مقرر کردیں تو اس کی بھی بات سُنو اور اس کی اطاعت کرو۔ (ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۷

[2] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب طاعۃ الامراء فی غیر معصیتہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۵

[3] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح تحت حدیث ۳۶۶۳ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۷/ ۲۴۶

[4] المستدرک للحاکم کتاب معرفۃ الصحابہ موالاۃ قریش امان لاھل الارض دار الفکر بیروت ۴/ ۷۶

مسئلہ ۱۲: از سیتا پور محلہ تامسن گنج کوٹھی حضرت سید محمد صادق صاحب وکیل علیہ الرحمۃ

مرسلہ حضرت مولٰنا مولوی سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم ۷ ارمضان المبارک ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہ العالیہ پس ازآداب وتسلیمات معروض، حدیث اوّل الرسل الخ۔ کس کتاب احادیث میں مروی ہے؟ اور حکیم ترمذی نے اُسے اپنی کس کتاب میں روایت کیا ہے؟

الجواب:

حضرت بابرکت دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، یہ حدیث سیدنا ابوذر علیہ الرضوان سے مسندِ احمد میں یوں ہے۔

قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اوّل قال اٰدم، قلت یا رسول اللہ ونبی کان، قال نعم نبی مکلم"[1]

میں نے عرض کیا یارسول اللہ! کون سا نبی سب سے اوّل ہوا؟ آپ نے فرمایا آدم میں نے کہا وہ نبی تھے؟ آپ نے فرمایا وہ نبی تھے جن سے کلام کیا گیا ہے۔ (ت)

اور نوادر الاصول تصنیف امام حکیم الامۃ ترمذی کبیر میں ان سے مرفوعًا یوں ہے:

اول الرسل اٰدم واٰخرھم محمد علیہ وعلیہم افضل الصلٰوۃ والسلام۔[2]

رسولوں میں اوّل آدم اور ان میں آخر محمد ہیں، آپ پر اور سب رسولوں پر بہترین درود وسلام ہو۔ (ت)

والانامہ کل یکشنبہ کو بعد روانگی ڈاک ملا ورنہ کل ہی جواب حاضر کرتا والتسلیم۔

مسئلہ ۱۳: از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ

"قول حماد رضی اللہ تعالٰی عنہ ترکت الحدیث عـــہ الخ مرا بفہمایند"

حضرت حماد رحمۃ اللہ علیہ کے قول "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا" کا مطلب مجھے سمجھا دیں۔ (ت)

عـــہ: تمام عبارت مذکورہ سوال ایں است سمعت عبدالحکم بن میسرۃ یقول

سوال میں مذکور مکمل عبارت یہ ہے، میں نے عبدالحکم بن یسرہ کو کہتے ہوئے سنا۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۷۸/۵

[2] الجامع الصغیر بحوالہ الحکیم عن ابی ذر رضی اللہ عنہ حدیث ۲۸۴۶ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۶۹/۱

الجواب :

"درمناقب خوارزمی و درمناقب کردری ہر دو از حاکم صاحب مستدرک آوردہ اند کہ مرادش احادیث موضوعہ و مخالف کتاب ست اقول این بقول اوعلیک بالرای وقول حماد وترکت الحدیث نمی چسپد وانچہ نجاطرم ریختند کہ لام درحدیث برائے عہد ست حدیثے بودہ باشد کہ حماد درروایتش میکرد وبواقع صحیح نبود امام حماد باعتمادش درمسئلہ قیاس صحیح میکرد تقدیما للحدیث علی الرای حضرت امام اورا تنبیہ نمود کہ ایں حدیث صحیح نیست واعتماد رانشاید دریں مسئلہ ہم برائے عمل کن عبدالحکم را

مناقبِ خوارزمی اور مناقب کردری دونوں میں بحوالہ امام حاکم صاحبِ مستدرک وارد ہے کہ اس سے مراد موضوع حدیثیں ہیں جو کتاب اللہ کے مخالف ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معنی امام صاحب کے قول کہ "تجھ پر لازم ہے کہ قیاس پر عمل کر" اور حضرت حماد کے قول کے "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے" پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور میرے دل میں القا ہوا ہے کہ حدیث پر الف لام عہدی ہے۔ اس سے مراد کوئی خاص حدیث ہے جس کو حضرت حماد علیہ الرحمۃ روایت کرتے تھے اور واقع میں وہ حدیث صحیح نہ تھی جب کہ آپ اس پر اعتماد کرتے ہوئے اور حدیث کو قیاس پر مقدم جانتے ہوئے کسی خاص مسئلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اتیت حماد بن ابی حنیفه وقد کان امسك عن الحدیث فسألته ان یحدثنی وذکرت له مجتبی ایاه فقال ترکت الحدیث فانی رایت ابی فی المنام کانّی اقول له ما فعل بك ربك فیقول هیهات هیهات علیك بالرای ثلاث مرات ودع الحدیث ودع الحدیث ثلاث مرات[1] اھ

کہ میں حضرت حماد بن امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا جب کہ آپ نے حدیث بیان کرنا بند کردیا تھا میں نے ان سے کہا کہ مجھے حدیث بیان فرمائیں تو انہوں نے کہا کہ میں نے حدیث کو ترک کردیا ہے کیونکہ میں نے خواب میں اپنے والد گرامی کو دیکھا گویا کہ میں ان سے کہہ رہا ہوں۔ کہ آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو وہ مجھے فرماتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے۔ قیاس پر عمل کرو۔ یہ تین بار فرمایا اور حدیث کو چھوڑدو، یہ تین مرتبہ فرمایا۔ اھ (ت)

1

ازحماد ایں حدیث بواسطہ رسیدہ بود خواست حاضر واز حماد شنود پس اوراسوال کرد حماد فرمود من آں حدیث راترک کردہ ام وآں خواب بیان کرد۔ ، وترک حدیث نہ بربنائے مجرد خواب باشد بلکہ بہ تنبیہہ امام متوجہ شدہ وعلت قادحہ درآں بروظاہر گشتہ باشد واللہ تعالیٰ اعلم"

میں قیاس صحیح کے خلاف عمل کرتے تھے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اور اعتماد کے لائق نہیں ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی قیاس پر عمل کرو۔ عبدالحکم کو حضرت حماد کی، یہ حدیث کسی اور کے واسطے سے پہنچی تھی۔ آپ نے خود حاضر ہو کر حضرت حماد سے یہ حدیث سننے کی خواہش کی۔ چنانچہ ان سے حدیث سنانے کا مطالبہ کیا جس پر حضرت حماد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس حدیث کو چھوڑنا' محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حماد علیہ الرحمۃ خواب میں امام صاحب کی تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علت قادحہ آپ پر ظاہر ہوگئی ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ ۱۴ : ازشہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ)

"قام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ وامکن لہ وھاب منہ وبجلہ عـــہ چہ معنی دارد؟"

حضرت علی رضی اللہ عنہ کھڑے ہو کر امام ابو حنیفہ کو جگہ دی ان کو محتشم جانا اور ان کی تعظیم کی، اس کا کیا معنی ہے؟ (ت)

الجواب :

بسیارے ازخواب ماول باشد نہ کہ برہر ظاہر

بہت سے خواب ایسے ہوتے ہیں جو ظاہر کے خلاف

عـــہ : تمام عبارت ایں ست قال صالح بن الخلیل رأیت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وعلیا معہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فجاء ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ وامکن لہ وھاب منہ وبجلہ[1]

پوری عبارت یوں ہے، صالح بن خلیل نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ وہاں آئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جگہ دی، اور انکو محتشم ٹھہرایا اور ان کی تعظیم کی۔ (ت)

1

محمول و تعظیم اکابر خوردان خودرا برائے اظہار عظمت ایشاں دور نیست سید عالم علیہ وسلم برائے حضرت بتول زہرا قیام فرمودے ودست اورا بوسہ دادہ برجائے خود نشاندے وہیبت اینجا بمعنی احتشام ست یعنی اورا محتشم داشت وعامل معہ معاملۃ الھائب واللہ تعالٰی اعلم۔

ہوتے ہیں یعنی ظاہر پر محمول نہیں ہوتے اور بڑوں کا اپنے سے چھوٹوں کی تعظیم کرکے ان کی عظمت کا اظہار کرنا کوئی بعید نہیں۔ خود سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم سیدہ بتول زہرہ رضی اللہ عنہا کے لیے کھڑے ہوتے، ان کا ہاتھ چومتے اوران کو اپنی مسند پر بٹھاتے اورہیبت یہاں (سوال میں) بمعنی احتشام ہے یعنی اُسے محتشم قرار دیا اوراس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا جیسا کسی ہیبت ناک شخص کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اوراللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ ۱۵: از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ

عــــہ: حدیث کہ درشان امام صاحب رضی اللہ تعالٰی عنہ واردست بسیار طرق وبسیار علماء الحفاظ اوراقبول کردہ اند درفقہ شافعی نیز مذکورست شراح ہدایہ چرابوضع وے قول کردہ اند دریں جامی باید کہ قول ازواضعین وی ثبوت رسانند واگرنہ قول ایشاں مقبول نیست۔

وہ حدیث جوامام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی شان میں متعدد طرق سے وارد ہے۔ بہت علماء وحفاظ نے اس کو قبول کیا ہے اوروہ فقہ شافعی میں بھی مذکور ہے۔ تو پھر ہدایہ کے شارحین نے اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے۔ اس جگہ ضروری ہے کہ اس کو موضوع قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ (ت)

عــــہ: لفظ آن حدیث ایں است قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیکون فی اُمتی رجل یقال لہ ابوحنیفۃ النعمان وھو سراج امتی الی یوم القیامۃ[1]

اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب میری اُمت سے ایک مرد کامل ہوگا جس کو ابوحنیفہ کہا جائے گا وہ قیامت تک میری امت کا چراغ ہوگا۔ (ت)

[1] مناقب الامام الاعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ للکردری العاشر منھم عائشہ بنت عجر مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/ ۲۱

الجواب :

در سند ش کذّابین وضّاعین یافتہ اندارجع الی اللآلی المصنوعۃ للحافظ السیوطی وشیخ قاسم حنفی نیز پیروی ایشاں کرد، ردالمحتار باید دید، واللہ تعالٰی اعلم۔

شارحین ہدایہ نے اس حدیث کی سند میں حدیثیں گھڑنے والے کذابوں کو پایا ہے۔ امام حافظ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کی کتاب "اللآلی المصنوعہ" کی طرف رجوع کرو۔ اور شیخ قاسم حنفی نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔ ردالمحتار کو دیکھنا چاہیے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

رسالہ

الفضل الموہبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذہبی

(فضل(الٰہی)کا عطیہ(امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے اس قول کے)

معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے)

ملقّب بلقب تاریخی

اعزّ النکات بجواب سوال ارکات ۱۳۱۳ھ

مسئلہ ۱۶: از گڑامپور علاقہ نارتھ ارکاٹ مرسلہ کاکا محمد عمر ۱۳ رجب ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس امر میں کہ کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ وغیر متروک جس پر کوئی ایک امام آئمۃ اربعہ وغیرہم سے عمل کیا ہو۔ جیسے آمین بالجہر اور رفع یدین قبل الرکوع و بعد الرکوع اور وتر تین رکعتیں ساتھ ایک قعدہ اور ایک سلام کے ادا کرے تو مذہب حنفی سے خارج ہوجاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ اگر خارج ہوجاتا ہے کہیں تو ردالمحتار میں جو حنفیہ کی معتبر کتاب ہے اس میں امام ابن الشحنہ سے نقل کیا۔

اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذھب عمل بالحدیث ویکون ذٰلك مذھبہ ولایخرج مقلدہ عن کونہ حنفیا بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فھو مذھبی، وحکی ذلك ابن عبد البرعن ابی حنیفۃ وغیرہ من الائمۃ[1] انتھی۔

جب صحت کو پہنچے حدیث اور وہ حدیث خلاف پر مذہب امام کے رہے عمل کرے وہ حنفی اس حدیث پر، اور ہو جائے وہ عمل مذہب اس کا، اور نہیں خارج ہوتا ہے مقلد امام کا حنفی ہونے سے بسبب عمل کرنے اس حدیث پر، اس لیے کہ مکرر صحت کو پہنچی یہ بات امام ابو حنیفہ سے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب صحت کو پہنچے حدیث پس وہی مذہب میرا ہے۔ اور حکایت کیا اس کو ابن عبد البر نے امام ابو حنیفہ اور دوسرے اماموں سے بھی۔ انتہی۔

اور کتاب مقاماتِ مظہری میں حضرت مظہر جانجاناں حنفی کے سولہویں (۱۶) مکتوب میں ہے :

اگر بحدیث ثابت عمل نماید از مذہب امام بر نمی آید، چراکہ قولِ امام اذاصح الحدیث فھومذہبی نص است دریں باب واگر باوجود اطلاع برحدیث ثابت عمل نکند ایں قول امام را ترکو اقولی بخبر الرسول (صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم) خلاف کردہ باشد۔[2] انتہٰی اگر کوئی شخص حدیث صحیح پر عمل کرے تو وہ امام اعظم ابو حنیفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ قولِ امام جب حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے اس باب میں نص ہے۔ اور اطلاع کے باوجود حدیث صحیح پر عمل نہ کرے تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے اس قول کی خلاف ورزی کرنے والا ہو گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے سامنے میرے قول کو چھوڑ دو (انتہی ت)

اور بھی اسی مکتوب میں ہے :

ہر کہ میگوید عمل بحدیث از مذہب امام بر می آرد اگر برہانے بریں دعوے دارد بیارو۔[3]

جو شخص یہ کہتا ہے کہ حدیث پر عمل کرنا مذہب امام سے خارج کر دیتا ہے، اگر اس کے پاس اس دعوٰی کی کوئی دلیل ہے تو پیش کرے (ت)

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حنفی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا :

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

[2] کلمات طیبات فصل دوم درمکاتیب حضرت مرزا صاحب مکتوب ۱۶ مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۹

[3] کلمات طیبات فصل دوم درمکاتیب حضرت مرزا صاحب مکتوب ۱۶ مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۹

لاسبب لمخالفة حدیث النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الانفاق خفی اوحمق جلی۔ [1]

پوشیدہ منافقت یا واضح حماقت کے بغیر حدیث رسول صلی اللہ وسلم کی مخالفت کا کوئی سبب نہیں (ت)

ان سب بزرگوں کے اُن اقوال کا کیا جواب اگر مذہب امام سے نہیں خارج ہوتا ہے کہیں تو اس پر طعن و تشنیع کرنا گناہ اور بے جا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے، ت)

الجواب:

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد للہ الذی انزل الفرقان فیہ تبیان لکل شیئ تمییزا الطیب من الخبیث وامرنبیہ ان یبینہ للناس بما اراہ اللہ فقرن القرآن ببیان الحدیث والصلوۃ والسلام علی من بین القرآن واقام المظان واذن للمجتہدین باعمال الاذھان فاستخرجوا الاحکام بالطلب الحثیث فلو لا الائمۃ لم تفھم السنۃ ولولا السنۃ لم یفھم الکتاب ولولا الکتاب لم یعلم الخطاب فیالھا من سلسلۃ تھدی و تغیث وعلی الہ وصحابتہ ومجتھدی ملتہ وسائرامتہ الی یوم التوریث۔

سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے حق و باطل میں فرق کرنے والی کتاب نازل فرمائی اس میں ہر چیز کا واضح بیان ہے ستھری کو گندے سے الگ کرنے کے لیے اور اس نی اپنے نبی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کے لیے بیان فرمایں جو کچھ اللہ تعالٰی نے آپ کو دکھایا چنانچہ اس نے قرآن کو بیانِ حدیث کے ساتھ مقترن فرمایا اور درود و سلام ہو اس پر جس نے قرآن کی وضاحت فرمائی اور اصول قائم فرمائے اور مجتہدین کو اذن بخشا کہ وہ ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر قیاس و اجتہاد کریں۔ چنانچہ انہوں نے بھرپور طلب کے ساتھ احکام مستنبط کیے۔ اگر ائمہ متجہدین نہ ہوتے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نہ سمجھی جاتی۔ اور سنت نہ ہوتی تو اللہ تعالٰی کا خطاب نہ سمجھا جاتا۔ لہذا ایک راہنما اور معاون سلسلہ مہیا فرمادیا، نیز آپ کی آل، صحابہ، آپ کی اُمت کے مجتہدین اور قیامت تک آپ کی امت پر درود و سلام ہو۔ (ت)

---

[1] عقد الجید (مترجم اردو) ابن حزم کے کلمات کا مصداق محمد سعید اینڈ سنز قرآن محل کراچی ص ۶۳

اقول: وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ت) صحتِ حدیث علی مصطلح الاثر و صحتِ حدیث العمل المجتہدین میں عموم خصوص مطلقًا بلکہ من وجہ ہے، کبھی حدیث سنداً ضعیف ہوتی ہے، اور ائمہ اُمت واُمنائے مّلت بنظر قرائنِ خارجیہ یا مطابقت قواعدِ شرعیہ اس پر عمل فرماتے ہیں کہ اُن کا یہ عمل ہی موجبِ تقویت و صحتِ حدیث ہوجاتا ہے۔ یہاں صحت عمل پر متفرع ہوئی نہ عمل صحت پر۔ امام ترمذی نے حدیث :

من جمع بین الصلوتین من غیرعذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر۔[1]

جس شخص نے کسی عذر کے بغیر دو نمازوں کو جمع کیا تو بے شک وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہوا۔ (ت)

روایت کرکے فرمایا۔

حنش ھذا ھو ابوعلی الرجبی وھو حنش بن قیس وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ احمد وغیرہ والعمل علی ھذا عند اھل العلم۔[2]

اس حدیث کا راوی ابو علی رجبی حنش بن قیس اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام احمد وغیرہ نے اس کی تضعیف فرمائی اور علماء کا عمل اسی پر ہے۔

امام جلال الدین سیوطی کتاب التعقبات علی الموضوعات میں فرماتے ہیں :

اشار بذلک الی ان الحدیث اعتضد بقول اھل العلم وقد صرح غیرواحد بان من دلیل صحۃ الحدیث قول اھل العلم بہ وان لم یکن لہ اسناد یعتمد علی مثلہ۔[3]

یعنی امام ترمذی نے اس سے اشارہ فرمایا کہ حدیث کو قول علماء سے قوت مل گئی اور بے شک متعدد ائمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اہل علم کی موافقت بھی صحتِ حدیث کی دلیل ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کے لیے کوئی سند قابل اعتماد نہ ہو۔

امام شمس الدین سخاوی فتح المغیث میں شیخ ابوالقطان سے ناقل :

ھذا القسم لایحتج بہ کلہ بل یعمل بہ

حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی بلکہ، فضائل اعمال

---

[1] جامع الترمذی ابواب الصلوۃ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین امین کمپنی دہلی ۱/ ۲۶

[2] جامع الترمذی ابواب الصلوۃ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین امین کمپنی دہلی ۱/ ۲۶

[3] التعقبات علی الموضوعات باب الصلوۃ المکتبۃ الاثریہ سانگلہ ص ۱۲

فی فضائل الاعمال، ویتوقف عن العمل بہ فی الاحکام الا اذا کثرت طرقہ اوعضدہ اتصال عمل اوموافقۃ شاھد صحیح اوظاھر القرآن۔[1]

میں اس پر عمل کریں گے اور احکام میں اس پر عمل سے باز رہیں گے۔ مگر جب کہ اس کی سندیں کثیر ہوں یا عمل علماء کے ملنے یا کسی شاہد صحیح یا ظاہر قرآن کی موافقت سے قوت پائے۔

امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر باب صفۃ الصلوۃ میں فرماتے ہیں :

لیس معنی الضعیف الباطل فی نفس الامر بل مالم یثبت بالشروط المعتبرۃ عند اھل الحدیث مع تجویز کونہ صحیحا فی نفس الامر فیجوز ان تقترن قرینۃ تحقق ذلک وان الراوی الضعیف اجاد فی ھذا المتن المعین فیحکم بہ۔[2]

ضعیف کے یہ معنیٰ نہیں کہ واقع میں باطل ہے بلکہ یہ کہ اُن شرطوں پر ثابت نہ ہوئی جو محدثین کے نزدیک معتبر ہیں۔ واقع میں جائز ہے کہ صحیح ہو تو ہوسکتا ہے کہ کوئی قرینہ ایسا ملے جو اس جواز کی تحقیق کردے اور بتادے کہ ضعیف راوی نے یہ خاص حدیث ٹھیک روایت کی ہے تو اس کی صحت پر حکم کردیا جائے گا۔

بارہا حدیث صحیح ہوتی ہے اور امام مجتہد اُس پر عمل نہیں فرماتا خواہ یوں کہ اس کے نزدیک یہ حدیث نامتواتر نسخ کتاب اللہ چاہتی ہے یا حدیث احاد زیادت علی الکتاب کررہی ہے۔ یا حدیث موضوع تکرر وقوع و عموم بلوی یا کثرت مشاہدین و توفر دواعی میں احاد آئی ہے یا اس پر عمل میں تکرار نسخ لازم آتی ہے۔ یا دوسری حدیث صحیح اس کی معارض اور وجوہ کثیرہ ترجیح میں کسی وجہ سے اس پر ترجیح رکھتی ہے۔ یا وہ بحکم جمع و تطبیق و توفیق بین الادلہ ظاہر سے مصروف و موؤل ٹھیری ہے، یا بحالتِ تساوی وعدم امکان جمع مقبول وجہل تاریخ بعد تساقط ادلہ نازلہ یا موافقت اصل کی طرف رجوع ہوئی ہے۔ یا عمل علماء اس کے خلاف پر ماضی ہے۔ یا مثل مخابرہ تعامل امت نے راہ خلافت دی ہے۔ یا حدیث مفسر کی صحابی راوی نے مخالفت کی ہے۔ یا علت حکم مثل سہم مؤلفۃ القلوب وغیرہ اب منتفی ہے۔ یا مثل حدیث لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ[3] (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں سے مت روکو۔ ت) بنائے

---

[1] فتح المغیث القسم الثانی الحسن دار الامام الطبری ۱/۸۰

[2] فتح القدیر کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۶۶

[3] صحیح البخاری کتاب الجمعہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۳ وصحیح مسلم کتاب الصلوۃ ۱/۱۸۳

حکم حال عصر یا عرف مصر تھا، کہ یہاں یا اب منقطع و منتہی ہے، یا مثل حدیث شبہات اب اس پر عمل ضیق شدید و حرج فی الدین کی طرف داعی ہے۔ یا مثل حدیث تغریب عام اب فتنہ و فساد ناشی ہے، یا مثل حدیث ضجعہ فجر و جلسہ استراحت منشاء کوئی امر عادی یا عارضی ہے۔ یا مثل جہر آیۃ فی الظہر احیانًا و جہر فاروق بدعائے قنوت حامل کوئی حاجت خاصہ نہ تشریع دائمی ہے۔ یا مثل حدیث علیك السلام تحیۃ الموتٰی[1] (علیک السلام)۔ مردوں کا سلام ہے۔ ت) مقصود مجرد اخبار نہ حکم شرعی ہے۔

الٰی غیر ذلك من الوجوہ التی یعرفھا النبیہ ولا یبلغ حقیقۃ کنھھا الا المجتھد الفقیہ۔

اس کے علاوہ دیگر وجوہ جن کو باخبر لوگ پہچانتے ہیں، اور سوائے مجتہد عالم کے ان کی حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں۔ (ت)

تو مجرد صحت مصطلحہ اثر صحت عمل مجتہد کے لیے ہرگز کافی نہیں۔ حضراتِ عالیہ صحابہ کرام سے لے کر پچھلے ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین تک کوئی مجتہد ایسا نہیں جس نے بعض احادیث صحیحہ کو مؤول یا مرجوع یا کسی نہ کسی وجہ سے متروک العمل نہ ٹھہرایا ہو۔

امیر المومنین عمر فارق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیث عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ دوبارہ تیمم جنب پر عمل نہ کیا۔ اور فرمایا۔

اِتق اللہ یا عمار کما فی صحیح مسلم۔[2]

اے عمار! اللہ سے ڈر، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ (ت)

یونہی حدیث فاطمہ بن قیس دربارہ عدم النفقۃ والسکنٰی للمبتوتہ پر۔ اور فرمایا:

لانترك کتاب ربنا ولا سنۃ نبینا بقول امرأۃ لاندری لعلھا حفظت ام نسیت رواہ مسلم ایضا،۔[3]

ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک ایسی عورت کے قول سے نہیں چھوڑیں گے جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے یاد رکھا، یا بھول گئی، اس کو بھی مسلم نے روایت کیا(ت)

یوں ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیث مذکور تیمم پر اور حضرت

---

[1] المصنف لعبد الرزاق باب کیف السلام والرد حدیث ۱۹۴۳۴ المجلس العلمی بیروت ۱۰/ ۳۸۴

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۶۱

[3] صحیح مسلم کتاب الطلاق باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لھا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۸۵

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا:

اولم ترعمرلم یقنع بقول عمار کمافی الصحیحین۔[1]

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قول پر قناعت نہیں کی، جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ (ت)

یونہی حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہما نے حدیث مذکور فاطمہ پر اور فرمایا:

مالفاطمۃ الاتتقی اللہ، رواہ البخاری۔[2]

فاطمہ کو کیا ہے، کیا وہ اللہ تعالٰی سے نہیں ڈرتی۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔ (ت)

یونہی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ:

الوضوء مما مست النار۔[3] اس چیز کی وجہ سے وضولازم ہے کہ جس کو آگ نے چھُوا۔ ت)

پر اور فرمایا: انتوضّاء من الدھن انتوضاء من الحمیم رواہ الترمذی۔[4]

کیا ہم تیل کی وجہ سے وضو کریں گے، کیا ہم گرم پانی کی وجہ سے وضو کریں گے۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے۔ (ت)

یونہی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہا:

انہ لانستلم ھذین الرکنین۔[5]

ہم ان دو رکنوں کو بوسہ نہیں دیتے۔ (ت)

پر اور فرمایا: لیس شیئ من البیت مھجورا کمافی البخاری۔[6]

بیت اللہ شریف میں سے کچھ بھی چھوڑنے کے لائق نہیں۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب التیمم باب اذا خاف الجنب علی نفسہ المرضی الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۰، صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۶۱

[2] صحیح البخاری کتاب الطلاق باب قصۃ فاطمہ بنت قیس قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۰۲

[3] جامع الترمذی ابواب الطھارۃ باب الوضوء مما غیرت النار امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۲

[4] جامع الترمذی ابواب الطھارۃ باب الوضوء مما غیرت النار امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۲

[5] صحیح البخاری کتاب المناسک باب من لم یستلم الاالرکنین والیمانیین قدیمی کتب خانہ ۱/ ۲۱۸

[6] صحیح البخاری کتاب المناسک باب من لم یستلم الاالرکنین والیمانیین قدیمی کتب خانہ ۱/ ۲۱۸

یوں ہی جماہیر ائمہ صحابہ و تابعین و من بعد ہم نے حدیث الوضوء من لحوم الابل۔[1]

(اونٹوں کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ہے۔ ت) پر :

وھو صحیح معروف من حدیث البراء وجابر بن سمرۃ وغیرھما رضی اللہ تعالٰی عنھم۔

اور یہ حدیث حضرت براء اور جابر بن سمرۃ اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے صحیح و معروف مروی ہے۔ (ت)

امام دار الہجرۃ عالم مدینہ سیدنا مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے : العمل اثبت من الاحادیث۔[2]

عمل علماء حدیثوں سے زیادہ مستحکم ہے۔

ان کے اتباع نے فرمایا : انہ لضعیف ان یقال فی مثل ذلک حدثنی فلان عن فلان۔[3]

ایسی جگہ حدیث سنانا پوچ بات ہے۔

ایک جماعت ائمہ تابعین کو جب دوسروں سے ان کے خلاف حدیثیں پہنچتیں، فرماتے :

ما نجھل ھذا ولکن مضی العمل علی غیرہ۔[4]

ہمیں ان حدیثوں کی خبر ہے مگر عمل اس کے خلاف پر گزر چکا۔

امام محمد بن ابی بکر بن جریر سے بارہا ان کے بھائی کہتے تم نے فلاں حدیث پر کیوں نہ حکم کیا؟ فرماتے :

لم اجد الناس علیہ۔[5] میں نے علماء کو اس پر عمل کرتے نہ پایا۔ بخاری و مسلم کے استاذ الاستاذ امام المحدثین عبدالرحمن بن مہدی

فرماتے : السنۃ المتقدمۃ من سنۃ اھل المدینۃ خیر من الحدیث[6]۔

اہل مدینہ کی پرانی سنت حدیث سے بہتر ہے۔

---

[1] جامع الترمذی ابواب الطہارۃ باب الوضوء من لحوم الابل امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۲، سنن ابو داؤد کتاب الطہارت باب الوضوء من لحوم الابل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۴، سنن ابن ماجہ ابواب الطہارت وسننہا باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۸، مسند احمد بن حنبل عن براء بن عازب المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۲۸۸

[2] المدخل لابن الحاج بحوالہ مالک فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۲

[3] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۸۹

[4] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۸۹

[5] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۸۹

[6] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۸۹

نقل هذا الاقوال الخمسة الامام ابوعبدالله محمد بن الحاج العبدری المکی المالکی فی مدخلہ فی فصل النعوت المحدثۃ، وفیہ فی فصل فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد ما ورد "من ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم صلی علی سھیل بن بیضاء فی المسجد" فلم یصحبہ العمل والعمل عند مالک رحمہ اللہ اقوی الخ۔[1]

ان پانچوں اقوال کو امام ابوعبداللہ محمد بن الحاج العبدری مکی مالکی نے اپنی کتاب المدخل کی فصل فی النعوت المحدثۃ میں نقل فرمایا، اور اسی کتاب میں مسجد کے اندر نمازِ جنازہ سے متعلق فصل میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے مسجد کے اندر سہیل بن بیضاء رضی اللہ تعالٰی عنہ کی نمازِ جنازہ کے بارے میں جو وارد ہے عملِ (علماء) اس کی موافقت نہیں کرتا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کے نزدیک عمل زیادہ مستحکم ہے۔ (الخ(ت)

خود میاں نذیر حسین صاحب دہلوی معیار الحق میں لکھتے ہیں: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرعِ تحقیق اُن کی ہے کیونکہ انہوں نے اُن احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا۔ بدعوی نسخ یا بدعوی ضعف اور امثال اس کے۔[2]

اس امثال کے بڑھانے نے کھول دیا کہ بے دعوی نسخ یا ضعف بھی ائمہ بعض احادیث کو قابل عمل نہیں سمجھتے۔ اور بے شک ایسا ہی ہے خود اسی معیار میں حدیث جلیل صحیح بخاری شریف حتی ساوی الظل التلول۔[3] (یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگیا۔ ت) کو بعض مقلدین شافعیہ کی ٹھیٹ تقلید کرکے بحیلہ تاویلات باردہ کاسدہ ساقطہ فاسدہ متروک العمل کردیا اور عذر گناہ کے لیے بولے کہ جمعا بین الادلۃ۔[4] (دلائل میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے۔ ت) یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔ اور اس کے سوا اور بہت احادیث صحاح کو محض اپنا مذہب بنانے کے لیے بدعاوی باطلہ عاطلہ ذاہلہ زائلہ بے دھڑک واہیات و مردود بتادیا جس کی تفصیل جلیل فقیر کے رسالہ ف حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین ۱۳۱۳ھ میں مذکور، یہ رسالہ صرف ایک

---

[1] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۲۸۹

[2] معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۱۵۱

[3] صحیح البخاری کتاب الاذان باب الاذان لمسافر اذا کانوا جماعۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۸۸

[4] معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۳۵۴

ف: رسالہ حاجز البحرین الواقی فتاوی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن کی جلد پنجم ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو

مسئلہ میں ہے اس کے متعلق حضرت کی ایسی کاروائیاں وہاں شمار میں آئیں۔ باقی مسائل کی کارگزاریاں کس نے گنیں اور کتنی پائیں۔ ع

قیاس کن زگلستانِ اوبہارش را

(اس کے باغ سے اس کی بہار کا اندازہ کرلے۔ ت)

بالجملہ موافق مخالف کوئی ذی عقل اس کا انکار نہیں کرسکتا کہ مجرد صحتِ اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو۔ ورنہ ہنگامِ صحت متعارضین قول بالتنافیین لازم آئے اور وہ عقلاً ناممکن تو بالیقین اقوال مذکورہ سوال اوران کے امثال میں صحتِ حدیث سے صحتِ عملی، اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عندالمجتہد مراد پھر نہایت اعلٰی بدیہات سے ہے کہ اگر کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور براہِ تاویل خواہ دیگر وجوہ سے اُس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس کا مذہب نہیں ہوسکتی، ورنہ وہی استحالہ عقلی سامنے آئے کہ وہ صراحۃً اس کا خلاف فرماچکا توآفتاب سے روشن تر وجہ پر ظاہر ہواکہ کوئی حدیث بزعم خود مذہب امام کے خلاف پاکر بحکم اقوال مذکورہ امام دعوی کردینا کہ مذہبِ امام اس کے مطابق ہے، دوامر پر موقوف۔

اوّلاً: یقینا ثابت ہو کہ یہ حدیث امام کو نہ پہنچی تھی کہ بحال اطلاع مذہب اس کے خلاف ہے نہ اس کے موافق۔ لاجرم علامہ زرقانی نے شرح موطا شریف میں تصریح فرمائی:

قد علم ان کون الحدیث مذھبہ محلہ اذا علم انہ لم یطلع علیہ اما اذا احتمل اطلاعہ علیہ وانہ حملہ علی محمل فلا یکون مذھبہ۔[1]

یعنی ثابت ہوچکا ہے کہ کسی حدیث کا مذہب مجتہد ہونا صرف اُس صورت میں ہے جب کہ یقین ہو کہ یہ حدیث مجتہد کو نہ پہنچی تھی ورنہ اگر احتمال ہوکہ اس نے اطلاع پائی اور کسی دوسرے محل پر حمل کی، تو یہ اس کا مذہب نہ ہوگی۔

ثانیًا: یہ حکم کرنے والا احکام رجال و متون وطرق احتجاج ووجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصولِ مذہب پر احاطہ تامہ رکھتا ہو۔ یہاں اُسے چار منزلیں سخت دشوار گزار پیش آئیں گی۔ جن میں ہر ایک دوسری سے سخت تر ہے۔

منزل اوّل: نقد رجال کہ اُن کے مراتب ثقہ وصدق وحفظ وضبط اور اُن کے بارے میں ائمہ شان کے

[1] شرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالك

اقوال و وجوہ طعن و مراتب توثیق، و مواضع تقدیم جرح و تعدیل و حوامل طعن و مناشی توثیق و مواضع تحامل و تساہل و تحقیق پر مطلع ہو، استخراج مرتبہ اتقان راوی بتقدر روایات و ضبط مخالفات و اوہام و خطیات وغیرہا پر قادر ہو، اُن کے اسامی و القاب و کنی و انساب و وجوہِ مختلفہ تعبیر رواۃ خصوصًا اصحابہ تدلیس شیوخ و تعیین مبہمات و متفق و متفرق و مختلف مؤتلف سے ماہر ہو۔ ان کے موالید و وفیات و بلدان و رحلات و لقاء و سماعات و اساتذہ و تلامذہ و طرق تحمل و وجوہ ادا و تدلیس و تسویہ و تغیر و اختلاط آخذین من قبل و آخذین من بعد و سامعین حالین وغیرہما تمام امور ضروریہ کا حال اس پر ظاہر ہو۔ اُن سب کے بعد صرف سند حدیث کی نسبت اتنا کہہ سکتا ہے صحیح یا حسن یا صالح یا ساقط یا باطل یا معضل یا مقطوع یا مرسل یا متصل ہے۔

منزل دوم: صحاح و سُنن و مسانید و جوامع و معاجیم و اجزاء وغیرہا کتب حدیث میں اس کے طرقِ مختلفہ و الفاظ متنوعہ پر نظرِ تام کرے کہ حدیث کہ تواتر یا شہرت یا فردیت نسبیہ یا غرابت مطلقہ یا شذوذ یا نکارت و اختلافاتِ رفع و وقف و قطع و وصل و مزید فی متصل الاسانید و اضطراباتِ سند و متن وغیرہا پر اطلاع پائے نیز اس جمع طرق و احاطہ الفاظ سے رفع ابہام و دفعِ اوہام و ایضاح خفی و اظہار مشکل و ابانت مجمل و تعیین محتمل ہاتھ آئے۔ ولہذا امام ابوحاتم رازی فرماتے ہم جب تک حدیث کو ساتھ (٦٠) وجہ سے نہ لکھتے اس کی معرفت نہ پاتے۔ اس کے بعد اتنا حکم کر سکتا ہے کہ حدیث شاذ یا منکر، معروف یا محفوظ، مرفوع یا موقوف، فرد یا مشہور کس مرتبہ کی ہے۔

منزل سوم: اب علل خفیہ و غوامض دقیقہ پر نظر کرے جس پر صدہا سال سے کوئی قادر نہیں۔ اگر بعد احاطہ وجوہ اعلال تمام علل سے منزہ پائے تو یہ تین منزلیں طے کر کے طرف صحت حدیث بمعنی مصطلح اثر پر حکم لگا سکتا ہے۔ تمام حفاظِ حدیث و اجلہ نقاد نا و اصلان ذروہ شامخہ اجتہاد کی رسائی صرف اس منزل تک ہے۔ اور خدا انصاف دے تو مدعی اجتہاد و ہمسری ائمہ امجاد کو اِن منازل کے طے میں اصحابِ صحاح یا مصنفانِ اسماء الرجل کی تقلید جامد سخت بے حیائی نری بے غیرتی ہے بلکہ ان کے طور پر شرک جلی ہے۔ کس آیت و حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بخاری یا ترمذی بلکہ امام احمد و ابن الدینی جس حدیث کی تصحیح یا تجریح کر دیں وہ واقع میں ویسی ہی ہے۔ کون سا نص آیا کہ نقد رجال میں ذہبی و عسقلانی بلکہ نسائی و ابن عدی و دار قطنی بلکہ یحیٰی قطان و یحیی بن معین و شعبہ و ابن مہدی جو کچھ کہہ دیں وہی حقِ جلی ہے۔ جب خود احکام الٰہیہ کے پہچاننے میں ان اکابر کی تقلید نہ ٹھہری جو ان سے بدرجہا ارفع و اعلٰی و اعلم و اعظم تھے۔ جن کے یہ حضرات اور ان کے امثال مقلد و متبع ہوتے جن کے

درجاتِ رفیعہ امامت انہیں مسلم تھے تو ان سے کم درجہ امور میں اُن اکابر سے نہایت پست مرتبہ اشخاص کی ٹھیٹ تقلید یعنی چہ جرح وتعدیل وغیرہ جملہ امورمذکورہ جن جن میں گنجائش رائے زنی ہے محض اپنے اجتہاد سے پایہ ثبوت کو پہچائیے، اور این وآن وفلان وبہمان کا نام زبان پر نہ لائیے۔ ابھی ابھی تو کھلا جاتا ہے کہ کس برتے پہ تتّا پانی ؎

ماذا اخاضك یامغرور فی الخطر حتّی ھلکت فلیت النمل لم تطر[1]

(اے مغرور بتجھے کس شے نے خطرے میں ڈالا یہاں تک کہ تُو ہلاک ہوگیا، کاش ! چیونٹی نہ اڑتی۔ ت)

خیر کسی مسخرہ شیطان کے منہ کیا لگیں۔ برادران باانصاف انہیں منازل کی دشواری دیکھیں جس میں ابو عبداللہ حاکم جیسے محدث جلیل القدر پر کتنے عظیم شدید مواخذے ہوئے، امام ابن حبان جیسے ناقد بصیر تساہل کی طرف نسبت کیے گئے۔ اِن دونوں سے بڑھ کر امام اجل ابو عیسٰی ترمذی تصحیح وتحسین میں متساہل ٹھہرے، امام مسلم جیسے جبل رفیع نے بخاری وابوذرعہ کے لوہے مانے۔ کما اوضحناہ فی رسالتنا مدارج طبقات ۱۳۲۳ھ الحدیث (جیسا کہ ہم نے اپنے رسالہ مدارج طبقات الحدیث میں اس کی وضاحت کردی ہے۔ ت) پھر چوتھی منزل تو فلک چہارم کی بلندی ہے جس پر نورِاجتہاد سے آفتاب منیر ہی ہو کر رسائی ہے۔ امام ائمۃ المحدثین محمد بن اسمعیل بخاری سے زیادہ ان میں کون منازل ثلٰثہ کے منتہی کو پہنچا۔ پھر جب مقام احکام ونقص وابرام میں آتے ہین وہاں صحیح بخاری وعمدۃ القاری وغیرہا بنظر انصاف دیکھا چاہیے۔ بکری کے دودھ کا قصہ معروف مشہور ہے۔ امام عیسٰی بن ابان کے اشتغال الحدیث پھر ایک مسئلہ میں دو جگہ خطا کرنے اور تلامذہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کے ملازم خدمت بننے کی روایت معلوم وماثور ہے۔ ولہذا امام اجل سفین بن عیینہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وامام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاد اور امام بخاری وہ امام مسلم کے استاذ الاستاذ اور اجلہ ائمہ محدثین وفقہائے مجتہدین وتبع تابعین سے ہیں رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین ارشاد فرماتے ہیں :

الحدیث مضلّۃ الّا للفقھاء۔[2]

حدیث سخت گمراہ کرنے والی ہے مگر مجتہدوں کو۔

علامہ ابن الحاج مکّی مدخل میں فرماتے ہیں :

1

2 المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/۱۲۲

یرید انّ غیرھم قد یحمل الشیئ علی ظاھرہ ولہ تاویل من حدیث غیرہ او دلیل یخفی علیہ او متروک اوجب ترکہ غیر شیئ ممالا یقوم بہ الا من ستبحر و تفقہ۔

یعنی امام سفٰین کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنے سمجھ میں آتے ہیں اُن پر جم جاتا ہی حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے۔، یا وہاں کوئی اور دلیل ہے جس پر اس شخص کو اطلاع نہیں، یا متعدد اسباب ایسے ہیں۔ جن کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ان باتوں پر قدرت نہیں پاتا مگر وہ جو علم کا دریا بنا اور منصبِ اجتہاد تک پہنچا۔

خود حضور پُر نور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

نضر اللہ عبدًا سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا واداھا فربّ حامل فقہ غیر فقیہ و ربّ حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ۔[1] اخرجہ امام الشافعی والامام احمد۔[2] والدارمی وابوداؤد و الترمذی وصححہ وابن ماجۃ والضیاء فی المختارۃ والبیھقی فی المدخل عن زید بن ثابت والدارمی عن جبیر بن مطعم ونحوہ احمد و الترمذی و ابن حبان بسند صحیح

اللہ تعالٰی اس بندے کو سرسبز کرے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور اسے دل میں جگہ دی، اور ٹھیک ٹھیک اوروں کو پہنچادی کہ بہتریوں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کے فہم و فقہ کی لیاقت نہیں رکھتے۔ اور بہتیرے اگرچہ لیاقت رکھتے ہیں۔ دوسرے ان سے زیادہ فہیم وفقیہ ہوتے ہیں۔ (امام شافعی، امام احمد، دارمی، ابوداوَد اور ترمذی نے اس کی تخریج کی اور اس کو صحیح قرار دیا، نیز اس کی تخرین کی ابن ماجہ، ضیاء نے مختارہ میں اور بیہقی نے مدخل

---

[1] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/۱۲۲ و ۱۲۳

[2] مسند احمد بن حنبل حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/۸۲، سنن الدارمی باب الاقتداء بالعلماء حدیث ۲۳۴ دار المحاسن قاہرہ ۱/ ۶۵، سنن ابی داؤد کتاب العلم باب فضل نشر العلم آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۱۵۹، جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی الحث علی تبلیغ السماع امین کمپنی دہلی ۲/ ۹۰، جامع سنن ابن ماجہ باب من بلغ علماء ایچ ایم سعید کمپنی دہلی ص ۲۱، مشکوۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۳۵

عن ابن مسعود والدارمی عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہم اجمعین۔

میں، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی و احمد نے جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اور ترمذی و ابن حبان نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اللہ تعالٰی ان سب پر راضی ہو۔ ت)

فقط حدیث معلوم ہوجانا فہمِ حکم کے لیے کافی ہوتا تو اس ارشادِ اقدس کے کیا معنی تھے۔

امام ابن حجر مکی شافعی کتاب الخیرات الحسان میں فرماتے ہیں امام محدثین سلیمان اعمش تابعی جلیل القدر سے کہ اجلہ ائمہ تابعین و شاگردانِ حضرت سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے ہیں کسی نے کچھ مسائل پوچھے، اس وقت ہمارے امام اعظم سیدنا ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ بھی حاضر مجلس تھے، امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے وہ مسائل ہمارے امام سے پوچھے۔ امام نے فوراً جواب دیا۔ امام اعمش نے کہا: یہ جواب آپ نے کہاں سے پیدا کیے؟ فرمایا۔ اُن حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں۔ اور وہ حدیثیں مع سندِ روایت فرمادیں۔ امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کہا۔

حسبك ماحدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ماعلمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بکلا الطرفین۔[1]

والحمدلله رب العلمین O ذٰلك فضل الله یؤتیه من یشاء، والله ذوالفضل العظیم

بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں آپ گھڑی بھر میں مجھے سنائے دیتے ہیں۔ مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں میں یوں عمل کردیتے ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور محدث لوگ عطار ہیں، یعنی دوائیں پاس ہیں مگر ان کا طریق استعمال تم مجتہدین جانتے ہو۔ اور اے ابوحنیفہ! تم نے تو فقہ و حدیث دونوں کنارے لیے۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو کل جہانوں کا پروردگار ہے۔ یہ اللہ تعالٰی کا فضل ہے، جس کو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالٰی عظیم فضل والا ہے۔ ت)

---

[1] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۴

اب باقی رہی **منزل چہارم**، اور تُو نے کیا جانا کیا ہے منزل چہارم سخت ترین منازل دشوار ترین مراحل، جس کے سائر نہیں مگر اقل قلائل، اس کی قدر کون جانے۔ ؎

گدائے ف خاک نشینی تو حافظا مخروش　　　　که نظمِ مملکت خویش خسرواں دانند[1]

(اے حافظ! تو خاک نشین گدا گر ہے شور مت مچا، کیونکہ اپنی سلطنت کے نظام کو بادشاہ ہی جانتے ہیں۔ ت)

اس کے لیے واجب ہے کہ جمیع لغاتِ عرب و فنونِ ادب و وجوہِ تخاطب و طرق تفاہم و اقسامِ نظم و صنوف معنیٰ و ادراک علل و تنقیح مناط و استخراج جامع و عرفانِ مانع و موارد تعدیہ و مواضع قصر و دلائل حکم آیات و احادیث، و اقاویل صحابہ و ائمہ فقہ قدیم و حدیث و مواقع تعارض، و اسبابِ ترجیح، و مناہج توفیق و مدارج دلیل و معارک تاویل مسالک تخصیص، مناسک تقیید، و مشارع قیود، و شوارع مقصود و غیرہ ذلک پر اطلاع تام و وقوفِ عام و نظر غائر و ذہن رفیع، و بصیرتِ ناقدہ و بصر منیع رکھتا ہو، جس کا ایک ادنیٰ اجمال امام شیخ الاسلام زکریا انصاری قدس سرہ الباری نے فرمایا کہ :

ایاکم ان تبادروا الی الانکار علی قول مجتهد او تخطئته الابعد احاطتکم بِاَدِلَّة الشریعة کلّها و معرفتکم بجمیع لغات العرب التی احتوت علیها الشریعة و معرفتکم بمعانیها و طرقها۔

خبردار مجتہد کے کسی قول پر انکار یا اُسے خطا کی طرف نسبت نہ کرنا، جب تک شریعت مطہرہ کی تمام دلیلوں پر احاطہ نہ کرلو، جب تک تمام لغتِ عرب جن پر شریعت مشتمل ہے پہچان نہ لو، جب تک ان کے معانی اُن کے راستے جان نہ لو۔

اور ساتھ ہی فرمادیا وانّٰی لکم بذٰلك بھلا کہاں تم اور کہاں یہ احاطہ نقله الامام العارف باللہ عبدالوهاب الشعرانی فی المیزان[2]۔ (اس کو خدا شناس امام عبدالوہاب شعرانی نے میزان میں نقل فرمایا۔ ت) ردالمحتار جس کی عبارت سوال میں نقل کی خود اُسی ردالمحتار میں اسی عبارت کے متصل اس کے معنے فرمادیئے تھے کہ وہ سائل نے نقل نہ کیے، فرماتے ہیں :

---

[1] دیوان حافظ ردیف شین معجمہ سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۳۵۸

[2] میزان الشریعة الکبرٰی فصل فان ادعی احد من العلماء ذوق ھٰذہ المیزان دار الکتب العلمیة بیروت ۱/ ۳۹

ف : دستیاب دیوان حافظ کی نسخہ میں اس شعر کے الفاظ یہ ہیں۔ ؎

رموزِ مصلحت ملک خسرواں دانند　　　　گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

ولا یخفی ان ذلك لمن کان اھلاً للنظر فی النصوص و معرفة محکمھا من منسوخھا فاذا نظر اھل المذھب فی الدلیل وعملوا به صح نسبته الی المذاھب۔[1]

یعنی ظاہر ہے کہ امام کا یہ ارشاد اُس شخص کے حق میں ہے جو نصوصِ شرع میں نظر اور ان کے محکم و منسوخ کو پہچاننے کی لیاقت رکھتا ہو۔ تو جب اصحابِ مذہب دلیل میں نظر فرما کر اُس پر عمل کریں، اس وقت اس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے۔

اور شک نہیں کہ جو شخص ان چاروں منازل کو طے کر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے، جیسے مذہب مہذب حنفی میں امام ابویوسف و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بلاشبہ ایسے ائمہ کو اُس حکم و دعوے کا منصب حاصل ہے اور وہ اس کے باعث اتباع امام سے خارج نہ ہوئے کہ اگرچہ صورۃً اس جزئیہ میں خلاف کیا مگر معنیً اذن کلی امام پر عمل فرمایا پھر وہ بھی اگرچہ ماذون بالعمل ہوں۔ یہ جزمی دعوٰی کہ اس حدیث کا مفاد خواہی نخواہی مذہب امام ہے، نہیں کرسکتے، نہایت کار ظن ہے، ممکن کہ اِن کے مدارک مدارک عالیہ امام سے قاصر رہے ہوں۔ اگر امام پر عرض کرتے وہ قبول فرماتے تو مذہب امام ہونے پر تیقن تام وہاں بھی نہیں۔

خود اجل ائمہ مجتہدین فی المذہب قاضی الشرق والغرب سیدنا امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ جن کے مدارج رفیعہ حدیث کو موافقین و مخالفین مانے ہوئے ہیں۔ امام مزنی تلمیذ جلیل امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا۔

ھواتبع القوم للحدیث۔[2] (وہ سب قوم سے بڑھ کر حدیث کے پیروکار ہیں۔ ت)

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: منصف فی الحدیث[3]۔ (وہ حدیث میں منصف ہیں۔ ت)

امام یحیٰی بن معین نے باآں تشدد شدید فرمایا:

لیس فی اصحاب الرای اکثر حدیثا ولا اثبت من ابی یوسف۔[4]

اصحاب رائے میں امام ابویوسف سے بڑھ کر کوئی محدث نہیں اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی مستحکم ہے۔ ت)

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶

[2] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۲۲ ۳/۶ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱۴، میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دارالمعرفۃ بیروت ۴/۴۴۷

[3] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۲۲ ۳/۶ دارالکتب العلمیہ ۱/۲۱۴

[4] میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دارالمعرفتہ بیروت ۴/۴۴۷، تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۲۲ ۳/۶ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۲۱۴

نیز فرمایا :

صاحب حدیث وصاحب سُنّة[1]

وہ صاحبِ حدیث و صاحبِ سُنّت ہیں۔ (ت)

امام ابن عدی نے کامل میں کہا :

لیس فی اصحاب الرّأی اکثر حدیثا منه[2]

اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے زیادہ بڑا کوئی محدث نہیں۔ (ت)

امام عبداللہ ذہبی شافعی نے اس جناب کو حفاظِ حدیث میں شمار اور کتاب تذکرۃ الحفاظ میں بعنوان الامام العلامۃ فقیہ العراقین۔[3] (امام بہت علم والا عراقیوں کا فقیہ ت) ذکر کیا۔ یہ امام ابو یوسف بایں جلالتِ شان حضور سیدنا امامِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کی نسبت فرماتے ہیں :

ماخالفته فی شیئ قطّ فتدبرته الا رأیت مذهبه الذی ذهب الیه انجی فی الاخرة وکنت ربما ملت الی الحدیث فکان هو ابصر با الحدیث الصحیح منّی۔[4]

کبھی ایسا نہ ہوا کہ میں نے کسی مسئلہ میں امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کا خلاف کرکے غور کیا ہو، مگر یہ کہ انہیں کے مذہب کو آخرت میں زیادہ وجہ نجات پایا، اور بارہا ہوتا کہ میں حدیث کی طرف جھکتا پھر تحقیق کرتا تو امام مجھ سے زیادہ حدیث صحیح کی نگاہ رکھتے تھے۔ نیز فرمایا : امام جب کسی قوم پر جزم فرماتے میں کوفہ کے محدثین پر دورہ کرتا کہ دیکھوں اُن کی تقویت قول میں کوئی حدیث یا اثر پاتا ہوں۔ بارہا دو تین حدیثیں میں امام کے پاس لے کر حاضر ہوتا اُن میں سے کسی کو فرماتے صحیح نہیں کسی کو فرماتے معروف نہیں۔ میں عرض کرتا حضور کو اس کی کیا خبر حالانکہ یہ تو قولِ حضور کے موافق ہیں۔ فرماتے : میں اہل کوفہ کا عالم ہوں۔ ذکر کلّه الامام ابن الحجر فی الخیرات[5] الحسان (یہ سب کچھ امام ابن حجر نے الخیرات الحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ ت)

---

[1] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۲۲/۳ ۲/ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۲۱۴

[2] میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دار المعرفۃ بیروت ۴/ ۴۴۷

[3] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۲۲/۳ ۶/ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۲۱۴

[4] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۳

[5] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۳

بالجملہ نابالغان رتبہ اجتہاد نہ اصلاً اس کے اہل، نہ ہر گزیہاں مراد، نہ کہ آج کل کے مدعیان خامکار جاہلان بے وقار کہ من و تو کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھیں۔ اور اساطین دین الہی کے اجتہاد پر کھیں۔ اسی ردالمحتار کو دیکھا ہوتا کہ انہیں امام ابن الشحنہ و علامہ محمد بن محمد البہنسی استاد علامہ نورالدین علی قادری باقانی و علماہ عمر بن نجیم مصری صاحبِ نہر الفائق و علامہ محمد بن علی دمشقی حصکفی صاحبِ ردمختار وغیرہم کیسے کیسے اکابر کی نسبت صریح کی کہ مخالفت مذہب درکنار، روایات مذہب میں ایک راجح بتانے کے اہل نہیں۔ کتاب الشہادات باب القبول میں علامہ سائحانی سے ہے : ابن الشحنۃ لم یکن من اھل الاختیار[1]

ابن شحنہ اہل اختیار میں سے نہیں تھا۔ (ت)

کتاب الزکوۃ صدقۃ فطر میں ہے : البھنسی لیس من اصحاب التصحیح[2]

البہنسی اصحابِ تصحیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الطلاق باب الحضانہ میں ہے :

صاحب النھر لیس من اھل الترجیح[3] صاحبِ نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الرھن میں ایک بحث علامہ شارح کی نسبت ہے :

لاحاجۃ الی اثباتہ بالبحث والقیاس الذی لسنا اھلالہ[4]

اس کو بحث وقیاس کے ساتھ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں جس کے ہم اہل نہیں ہیں۔ (ت)

ان کی بھی کیا گنتی خود اکابر اراکین مذہب اعاظم اجلّہ رفیع الرتب مثل امام کبیر خصاف وامام اجل ابوجعفر طحاوی وامام ابوالحسن کرخی و امام شمس الائمہ حلوانی وامام شمس الائمہ سرخسی وامام فخر الاسلام بزدوی وامام فقیہ النفس قاضیخاں دامام ابوبکر رازی وامام ابوالحسن قدوری وامام برہان الدین فرغانی صاحبِ ہدایہ وغیرہم اعاظم کرام ادخلھم اللہ تعالٰی فی دارالسلام۔ (اللہ تعالٰی ان کو سلامتی والے گھر میں داخل فرمائے۔ (ت)) کی نسبت علامہ ابن کمال باشا رحمۃ اللہ تعالٰی سے تصریح نقل کی۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الشہادات باب القبول وعدمہ داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/۳۸۳

[2] ردالمحتار کتاب الزکوۃ باب صدقۃ الفطر داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۷۶

[3] ردالمحتار کتاب الطلاق باب الحضانۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۶۳۷

[4] ردالمحتار کتاب الرھن باب الحضانۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۳۱۳

انهم لایقدرون علی شیئ من المخالفة لافی الاصول ولافی الفروع[1]

وہ اصلاً مخالفت امام پر قدرت نہیں رکھتے، نہ اصول میں نہ فروع میں۔

اللہ انصاف! اللہ عزوجل کے حضور جانا اور اسے منہ دکھانا ہے ایک ذرا دیر منہ زوری، ہما ہمی ڈھٹائی، ہٹ دھرمی کی نہیں سہی، آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے اور ان کا برائمہ عظام کے حضور اپنی لیاقت قابلیت کو دیکھے بھالے تو کہیں تحت الثرٰی تک بھی پتا چلتا ہے۔ ایمان نہ نکلے تو ان کے ادنٰی شاگردانِ شاگرد کی شاگردی و کفش برادری کی لیاقت نہ نکلے۔ خدارا جو شکاران شیرانِ شرزہ کی جست سے باہر ہو لومڑیاں، گیدڑ اس پر ہُمکنا چاہیں۔ ہاں اس کا ذکر نہیں جسے ابلیس مَرید اپنا مرید بنائے۔ اور اپنی تقلید سے تمام ائمہ امت کے مقابل اَنَا خَیْرٌ مِّنْہُ (میں اس سے بہتر ہوں (ت)) سکھائے۔

جان برادر! دین سنبھالنا ہے یا بات پالنا۔ چند منٹ تک خفگی، جھنجھلاہٹ، شوخی تلملاہٹ کی نہیں بدی، ذرا لیاقتی دعووں کے آثار تو ملاحظہ ہوں۔ تمام غیر مقلدان زمانہ کے سروسر گروہ سب سے اونچی چوٹی کے کوہ پر شکوہ سب سے بڑے محدث متوحد سب میں چھنٹے امام متفرد علامۃ الدہر مجتہد الدہر العصر جناب میاں نذیر حسین صاحب دہلوی ہداہ اللہ تعالٰی الی الصراط السوی ہیں۔ انہیں کی لیاقت وقابلیت کا اندازہ کیجئے۔ فقیر نے بضرورت سوالِ سائلین جو اسی ماہ رواں میں صرف ایک مسئلہ جمع بین الصلوتین کے متعلق حضرت کی حدیث دانی کھولی۔ ماشاء اللہ وہ وہ نزاکتیں پائیں کہ بایں گردش و کہن سالی آج تک پیر فلک کو بھی نظر نہ آئیں۔ تفصیل درکار ہو تو فقیر کا رسالہ مذکورہ حاجز البحرین [عہ] ملاحظہ ہو۔

یہاں اجمالاً معروض:

دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گُل فشانی

(۱) ضرت کو ضعیف محض متروک میں تمیز نہیں۔

(۲) تشیّع و رِفض میں فرق نہیں۔

(۳) فلان یغرب وفلان غریب الحدیث میں امتیاز نہیں۔

عــــہ: رسالہ حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین فتاوٰی رضویہ جلد پنجم، مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور میں صفحہ ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۵۳

(۴)غریب و منکر میں تفرقہ نہیں۔ (۵)فلاں یھم کو وہمی کہنا جانیں۔

(۶)لہ اوھام کا یہی مطلب مانیں (۷)حدیث مرسل تو مردود و مخذول و عنعنہ مدلس ماخوذ و مقبول

(۸)ستم جہالت کہ وصل متاخر کو تعلیق بتائیں، مثلاً محدث کہے :

رواہ مالك عن نافع عن ابن عمر حدثنا بذلك فلان عن فلان عن مالك۔

اس کو امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا، ہم کو ایسے ہی حدیث بیان کی فلاں نے فلاں سے اور اس نے امام مالک سے۔ (ت) حضرت اسے معلق ٹھہرائیں اور حدّثنا بذٰلک کو ہضم کر جائیں۔

(۹) صحیح حدیثوں کو نری زبان زوریوں سے مردود و منکر و واہیات بتائیں۔

(۱۰)حدیث ضعیف جس کے منکر و معلول ہونے کی امام بخاری وغیرہ اکابر ائمہ نے تصریح کی محض بیگانہ تقریرون سے اسے صحیح بنائیں۔ (۱۱)ضعفِ حدیث کو ضعفِ رواۃ پر مقصور جانیں۔ ہنگام ثقہ رواۃ علل قوادح کو لاشیئ مانیں۔

(۱۲)معرفتِ رجال میں وہ جوش تمیز کہ امام اجل سلیمٰن اعمش عظیم القدر جلیل الفخر تابعی مشہور و معروف کو سلیمن بن ارقم ضعیف سمجھیں۔

(۱۳)خالد بن الحارث ثقہ ثبت کو خالد بن مخلد قطوانی کہیں۔

(۱۴)ولید بن مسلم ثقہ مشہور کو ولید بن قاسم بنالیں۔

(۱۵)مسئلہ تقوّی طرق سے نرے غافل۔

(۱۶)راوی مجروح و مرجوع کے فرق بدیہی سے محض جاہل۔

(۱۷)متابع و مدار میں تمیز دوبھر صاف صاف متابعت ثقات، وہ بھی باقرب وجوہ پیش نظر، مگر بعض طرق میں بزعم شریف وقوع ضعیف سے حدیث سخیف۔

(۱۸)جابجا طریق جلیلہ موضحۃ المعنی مشہور و متداول کتابوں خود صحیحین و سنن اربعہ میں موجود۔ انہیں تک رسائی محال، باقی کتب سے جمع طرق و احاطہ الفاظ اور مبانی و معانی کے محققانہ لحاظ کی کیا مجال۔

(۱۹) تصحیح و تصنیف میں قولِ ائمہ جبھی مقبول کہ خود اُن کی تصانیف میں مذکور و منقول، ورنہ نقل ثقات

مردود و مخذول۔

(۲۰) اجلہ رُواۃ بخاری و مسلم بے وجہ وجیہہ و دلیل ملزم کوئی مردود و خبیث کوئی متروک الحدیث مثل امام بشر بن بکر تنیسی و محمد بن فضیل بن غزوان کوفی و خالد بن مخلد ابوالہیثم بجلی، بھلا یہ تو بخاری و مسلم کے خاص خاص رجال بے مساغ و مجال پر نفقط منہ آئے۔ اس سے بڑھ کر سنیئے کہ حضرت کی حدیث دانی نے صحاح ستّہ کے ردوابطال کو قواعد سبعہ وضع فرمائے کہ جس راوی کو تقریب میں صدوق رمی بالتشیع یا صدوق متشیع یا ثقہ یغرب یا صدوق یخطئ یا صدوق یہم یا صدوق لہ اوہام لکھا ہو وہ سب ضعیف و مردودالروایت و متروک الحدیث ہیں، حالانکہ باقی صحاح درکنار، خود صحیحیں میں ان اقسام کے راوی دو چار نہیں، دس بیس نہیں سینکڑوں ہیں چھ قاعدے تو یہ ہوئے۔ جس سند میں کوئی راوی غیر منسوب واقع ہو۔ مثلاً حدثنا خالد عن شعبۃ عن سلیمن اسے برعایت قرب طبقہ و روایات مخرج جو ضعیف راوی اُس نام کا ملے رجمًا بالغیب جزمًا بالترتیب اس پر حمل کر لیجئے۔ اور ضعفِ حدیث و سقوط روایت کا حکم کر دیجئے

مسلمانو! حضرت کے یہ قواعد سبعہ پیش نظر رکھ کر بخاری و مسلم سامنے لائیے اور جو جو حدیثیں ان مخترع محدثات پر رد ہوتی جائیں کاٹتے جائیے۔ اگر دونوں کتابیں آدھی تہائی بھی باقی رہ جائیں تو میرا ذمہ خدا نہ کرے کہ مقلدین ائمہ کا کوئی متوسط طالب علم بھی اتنا بوکھلایا ہو۔ معاذاللہ جب ایک مسئلہ میں یہ کوتک تو تمام کلام کا کمال کہاں تک۔ العظمۃ اللہ! جب پرانے پرانے چوٹی کے سیانے جنہیں طائفہ بھر اپنی ناک مانے، اونچے پائے کا مجتہد جانے، ان کی لیاقت کا یہ اندازہ کہ نری شیخی اور تین کانے، تو نئی امت چھٹ بھیوں کی جماعت کس گنتی شمار میں ہیں۔ کس شمار قطار میں۔ لافی العیر ولافی النفیر والعیاذ باللہ من شر الشر (نہ عیر میں اور نہ ہی نفیر میں (نہ تین میں نہ تیرہ میں) شریر کے شر سے اللہ تعالٰی کی پناہ ت) مرزا صاحب و شاہ صاحب کیا عیاذاب اللہ ان جیسے بد عقل و عدیم الشعور تھے کہ اثبات احکام شریعت الٰہی و فہم احادیث رسالت پناہی صلوات اللہ تعالٰی و سلامہ علیہ کی باگ ایسے بے مہاروں بے خرد نابکاروں کے ہاتھ میں دیتے۔ ان کا مطلب بھی وہی ہے کہ جو اس کا اہل ہو اسے عمل کی اجازت بلکہ ضرورت نہ کہ کودن نااہل بچھاری ترجمی مسکوۃ کے ترجمے میں ہلدی کی گرہ پائیں اور پنساری بن جائیں یا بنگالی بھوپالی کسی مذہب کو اپنے زعم میں خلاف حدیث بتائیں تو اللہ عزوجل تقلید ائمہ حرام کرکے فرض فرمادے کہ بھوپالی بنگالی پر ایمان لے آئیں۔ جانِ برادر یہ بودی تقلید تواب بھی رہی۔ ابوحنیفہ و محمد کی تو نہ ہوئی۔ بھوپالی بنگالی کی سہی۔ وائے بے انصافی کہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کے کلام کے یہ معنی

مانیں اور انہیں معاذ اللہ دائرہ عقل سے خارج جانیں، حالانکہ ان دونوں صاحبوں کے ہادی بالامرشد اعلیٰ دونوں صاحبوں کے آقائے نعمت مولائے بیعت دونوں صاحبوں کے امام ربانی جناب شیخ مجدد الف ثانی صاحب اپنے مکتوبات جلد اول مکتوب ۳۱۲ میں فرماتے ہیں :

مخدوما !احادیث نبوی علی مصدرہا الصلوۃ والسلام درباب جواز اشارت سبابہ بسیار وارد شدہ اند وبعضے از روایات فقہیہ حنفیہ نیز دریں باب آمدہ وغیر ظاہر مذہب است، وآنچہ امام محمد شیبانی گفتہ کان رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یشیر ونصنع کما یصنع النبی علیہ وعلی الہ الصلوۃ والسلام ثم قال ھذا قولی وقول ابی حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما از روایات نوادر است نہ روایات اصول، ہرگاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شد باشد، وبرکراہت اشارتِ فتوٰی دادہ باشند، مامقلدان رانمی رسد کہ بمقضائے احادیث عمل نمودہ جرات دراشارت نمائیم مرتکبِ ایں امر از حنیفہ یاعلمائے مجتہدین راعلم احادیث معروفہ جواز اشارت اثبات نمی آیدیا انگاردکہ اینہا بمقضاء آراء خود برخلافِ احادیث حکم کردہ اند، ہر دو شق فاسد است تجویز نہ کند آنرا مگر سفیہ یا

اے مخدومِ گرامی !احادیثِ نبوی (ان کے مصدر پر درود وسلام ہو) تشہد میں اشارہ سبابہ کے جواز کے باب میں بہت وارد ہوئی ہیں اور اس باب میں فقہ حنفی کی بھی بعض روایات آئی ہیں جو کہ ظاہر مذہب کے غیر ہیں۔ اور وہ جو امام محمد شیبانی نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم انگلی شہادت سے اشارہ کرتے تھے اور ہم بھی اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح حضور علیہ الصلوۃ والسلام کرتے تھے۔ پھر امام محمد نے فرمایا یہی میرا قول اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے روایات نوادر میں سے ہے نہ روایات اصول میں سے، جب کہ معتبر روایات میں اشارے کی حرمت واقع ہو چکی ہے اور اشارے کے مکروہ ہونے پر فتوی دیا گیا ہے۔ ہم مقلدوں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حدیث کے متقضا کے مطابق عمل کرکے اشارہ کرنے کی جرات کریں۔ حنفیہ میں سے اشارہ سبابہ کا ارتکاب کرنے والا دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان علمائے مجتہدین کے لیے جوازِ اشارہ میں معروف احادیث کا علم تسلیم نہیں کرتا یا ان کو ان احادیث کا عالم جانتا ہے۔ لیکن ان بزرگوں کے لیے ان احادیث کے مطابق عمل جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اور خیال یہ کرتا ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے خیالات

معاند حسن ظن ما بہ ایں اکابر آنست کہ تا دلیل بر ایشاں ظاہر نشدہ است حکم بحرمت یا کراہت نہ کردہ اند، غایت ما فی الباب مارا علم بآں دلیل نیست، وایں معنے مستلزم قدح اکابر نیست اگر کسے گوید کہ ما علم بخلاف آں دلیل داریم، گوئیم کہ علم مقلد در اثبات حل و حرمت معتبر نیست، دریں باب ظن بہ مجتہد معتبر است احادیث را ایں اکابر بواسطہ قربِ عہد ووفور علم وحصول ورع و تقوی ازمادور افتادگاں بہتر مے دانستند، وصحت و سقم و نسخ وعدم نسخ آنہارا، بیشتر از ما می شناختند، البتہ وجہ موجہ داشتہ باشند در ترک عمل بمقضائے احادیث علی صاحبہا الصلوۃ والسلام وآنچہ از امام اعظم منقول است کہ اگر حدیثے مخالف قول من بیابند بر حدیث عمل نمائید مراد ازاں حدیثے است کہ بحضرت امام نرسیدہ است و بنا برعدم علم ایں حدیث حکم بخلافِ آں فرمودہ است واحادیث اشارت ازاں قبیل نیست، اگر گویند کہ علمائے حنفیہ برجواز اشارت نیز فتوے دادہ اند بمقتضائے فتاوائے معارضہ بہر طرف عمل مجوز باشند گوئیم اگر تعارض

کے مطابق احادیث کے خلاف حرمت اور کراہت کا حکم صادر فرمایا ہے یہ دونوں شقیں فاسد ہیں انہیں وہی جائز قرار دے گا جو بے وقوف ہو یا ضدی، ان اکابر کے ساتھ ہمارا حسن ظن یہ ہے کہ اس باب میں جب تک ان پر حرمت یا کراہت کی دلیل ظاہر نہیں ہوئی حرمت یا کراہت کا انہوں نے حکم نہیں لگایا۔ زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اس دلیل کا علم نہیں ہے اور یہ معنی اکابر میں کسی عیب کو مستلزم نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم اس دلیل کے خلاف علم رکھتے ہیں تو کہیں گے کہ حلت وحرمت کے اثبات میں مقلد کا علم معتبر نہیں ہے بلکہ اس باب میں مجتہد کے ظن کا اعتبار ہے، یہ اکابر حدیث کو قرب زمانہ نبوی، زیادتی علم، اور ورع وتقوی سے آراستہ ہونے کی وجہ سے ہم دور افتادوں سے بہتر جانتے تھے، اور احادیث کی صحت وسقم اوران کے نسخ وعدم نسخ کو ہم سے زیادہ پہچانتے تھے انھیں ضرور کوئی معتبر دلیل ملی ہوگی تب ہی انھوں احادیث علی صاحبھا الصلوۃ والسلام کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا، اوروہ جو امام اعظم رحمۃ اللہ تعالی علیہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی حدیث میرے قول کے مخالف پاؤ تو میرے قول کو چھوڑ دو اور حدیث پر عمل کرو تو اس حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت امام کو نہ پہنچی ہو۔ اوراس حدیث کو نہ جاننے کی بنا پر

درجوازوعدم جوازواقع شودترجیح عدمِ جوازرااست۔[1] ملتقطاً اس کے خلاف حکم فرمایا ہے اور اشارے کی حدیث اس قبیلہ سے نہیں۔ اگر کہیں کہ علمائے حنفیہ نے جوازِ اشارہ کا فتوٰی دیا ہے۔ لہذا متعارض فتاوٰی کے مطابق جس بات پر بھی عمل کرلیا جائے جائز ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر جواز و عدم جواز اور حلت و حرمت میں تعارض واقع ہو تو تعارض کی صورت میں ترجیح عدم جواز اور جانب حرمت کی ہوتی ہے اھ التقاط (ت)

نیز جناب موصوف کے رسالہ مبدو معاد سے منقول ہے:

مدّتے آرزوئے آں داشت کہ وجہے پیدا شود در مذہب حنفی تادر خلفِ امام قراءتِ فاتحہ نمودہ آید، اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءت مے کرد وایں ترک را از قبیل ریاضت مے شمرد، آخر الامر اللہ تعالی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحادست، حقیقت مذہب حنفی در ترک قراءت ماموم ظاہر ساخت وقراءت حکمی از قراءتِ حقیقی در نظرِ بصیرت زیباتر نمود۔[2]

مجھے ایک عرصہ تک آرزو رہی کہ امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کی مذہب حنفی میں کوئی وجہ ظاہر ہوجائے، مگر بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءت کرتا رہا اور اس ترک کو ریاضت کے قبیلے سے شمار کرتا رہا۔ آخر اللہ تعالٰی نے رعایت مذہب کی برکت سے (کیونکہ مذہب کی مخالفت الحاد ہے) مقتدی کی ترک قراءت کے بارے میں مذہب حنفی کی حقانیت ظاہر فرمائی اور قراءت حکمی کو نظر بصیرت میں قراءت حقیقی سے خوب تر دکھایا (ت)

ہاں صاحب! ان بزرگوں کے اقوال کی خبریں کہیے۔ ان بزرگوں کے بزرگ، بڑوں کے بڑے اماموں کے امام کیا کچھ فرمارہے ہیں، ادعائے باطل عمل بالحدیث پر کیا کیا بجلیاں توڑتے گھنگھور بادل گرمارہے ہیں۔

اوّلاً: تصریحاً تسلیم فرمایا کہ التحیات میں انگلی اٹھانا سید عالم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی بہت حدیثوں میں وارد۔

ثانیاً: وہ حدیثیں معروف و مشہور ہیں۔

---

[1] مکتوبات امام ربّانی مکتوب ۳۱۲ نولکشور ۱/ ۴۴۸تا ۴۵۱

[2] مبدأو معاد

ثالثًا : مذہب حنفی میں بھی اختلاف ہے ۔ روایت نوادر میں خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اشارہ فرماتے تھے ہم بھی کریں گے ۔

رابعًا : صاف یہ بھی فرمادیا کہ یہی قول امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے ۔

خامسًا : نہ فقط روایت بلکہ علمائے حنفیہ کا فتوٰی بھی دونوں طرف ہے ۔ باا ینہمہ صرف اسی وجہ سے کہ روایاتِ اشارہ ظاہر الروایۃ نہیں، صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو جائز نہیں کہ حدیثوں پر عمل کرکے اشارے کی جرات کریں ۔ جب ایسی سہل و نرم حالت میں حضرت امام ربانی صاحب کا یہ قاہر ارشاد ہے توجہاں فتوائے حنفیہ مختلف نہ ہو ۔ جہاں سرے سے اختلافِ روایت ہی نہ ہو وہاں خلافِ مذہب امام حدیث پر عمل کرنے کو کیا کچھ نہ فرمائیں گے ۔

کیوں صاحبو! کیا انہیں کو شاہ ولی صاحب نے کہا تھا کہ کھلا احمق ہے ، یا چھپا منافق ، استغفر اللہ ، استغفر اللہ ذرا تو شرماؤ ، ذرا تو ڈرو ، شاہ صاحب کی بزرگی سے حیا تو کرو ۔ ان کی تو کیا مجال تھی کہ معاذ اللہ وہ جناب مجددیت مآب کی نسبت ایسا گمان مردود ونا محمود رکھتے وہ تو انہیں قطب الارشاد وہادی و مرشد و دافع بدعات جانتے ہیں اور ان کی تعظیم کو خدا کی تعظیم ، ان کے شکر کو اللہ کا شکر مانتے ہیں کہ اپنے مکتوب ہفتم میں لکھتے ہیں :

شیخ قطب ارشاد ایں دورہ است و بردست وے بسیارے از گمراہاں بادیہ صبیعت و بدعت خلاص شدہ اند، تعظیم شیخ تعظیم حضرت مدور ادوار و مکون کائنات است ، و شکر نعمت مفیض اوست ۔ [1] اعظم اللہ تعالٰی لہ الاجور ۔

شیخ اس دور کے قطبِ ارشاد ہیں ، ان کے ہاتھ پر تکبر و بدعت کی گمراہی میں مبتلا بہت سے افراد نے ہدایت پائی ، شیخ کی تعظیم خالق کائنات کی تعظیم ہے اور شیخ کی نعمت کا شکر اس نعمت کو عطا کرنے والے اللہ کا شکر ہے ۔ اللہ تعالٰی انہیں عظیم اجر عطا فرمائے ۔ (ت)

ہاں شاید میاں نذیر حسین صاحب دہلوی کی چوٹ حضرت مجدد صاحب ہی پر ہے کہ معیار الحق میں لکھتے ہیں : آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہورہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے ۔ [2]

---

[1] کلماتِ طیبات فصل چہارم در مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۶۳

[2] معیار الحق بحث تلفیق مکتبہ نذیریہ چناب بلاک اقبال ٹاؤن لاہور ص ۱۸۳

اسی مسئلہ اشارہ میں روایت کیدانی پیش کی جاتی ہے۔ جناب مجدد صاحب نے فتاوٰی غرائب وجامع الرموز وخزانۃ الروایات وغیرہا پیش کیں۔ وہ بات ایک ہی ہے۔ یعنی فقہی روایت کے مقابل حدیث نہ ماننا۔ اب دیکھ لیجئے حضرت مجدد کا روایت فقہی لانا اوراُن کے سبب صحیح حدیثوں پر عمل نہ فرمانا۔ اور میاں جی صاحب دہلوی کا بے دھڑک شرک کی جڑ جاننا۔ خدا ایسے شرک پسندوں کے سائے سے بچائے۔ خیر یہ تومیاں جی جانیں اوران کا کام،

کلامِ جناب مجدد صاحب کے فوائد سنیے:

اوّل[۱]: بڑا بھاری فائدہ تو یہ ہوا۔

دوم[۲]: حضرت موصوف نے یہ بھی فرمادیا کہ اقوال امام کے مقابل ایسی معروف حدیثیں جیسی رفع یدین وقراءت مقتدی وغیرہما میں آئیں کہ کسی طرح احادیث اشارہ سے اشتہار میں کم نہیں وہی پیش کرے گا جو نرا گاؤدی کودن بے عقل ہو یا معاند مکابر ہٹ دھرم کہ نہ وہ حدیثیں امام سے چھپ رہنے کی تھیں۔ نہ معاذاللہ امام اپنی رائے سے حدیث کا خلاف کرنے والے، تو ضرور کسی دلیل قوی شرعی سے ان سے عمل نہ فرمایا۔

سوم[۳]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمیں جواب احادیث معلوم ہوجانا کچھ ضرور نہیں۔ اس قدر اجمالاً جان لینا بس ہے کہ ہمارے عالموں کے پاس وجہ موجود ہوگی۔

چہارم[۴]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علم میں کسی مسئلہ مذہب پر دلیل نہ ہونا درکنار اگر صراحۃً اس کے خلاف پر ہمیں دلیل معلوم ہو جب بھی ہمارا علم کچھ معتبر نہیں اُسی مسئلہ مذہب پر عمل رہے گا۔

پنجم[۵]: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علمائے سلف رضی اللہ تعالٰی عنہم کو جیسا علمِ حدیث تھا جیسا وہ صحیح وضعیف ومنسوخ وناسخ پہچانتے تھے بعد کے لوگ ان کی برابری نہیں کرسکتے کہ نہ انہیں ویسا علم نہ یہ اس قدر زمانہ رسالت سے قریب، جب حضرت مجدد اپنے زمانہ کو ایسا فرمائیں۔ تو اب تو اس پر بھی تین سو برس گزر گئے۔ آج کل کے الٹے سیدھے چند حرف پڑھنے والے کیا برابری ائمہ کی لیاقت رکھتے ہیں۔

ششم[۶]: اس شرط کی بھی تصریح فرمادی کہ امام کے وہ اقوال منقولہ سوال خاص اُسی حدیث کے باب میں ہیں جو امام کو نہ پہنچی، اور اس سے مخالف بربنائے عدمِ اطلاع ہوئی نہ یہ کہ اصول مذہب پر وہ بوجوہ مذکورہ کسی وجہ سے مرجوع یا مؤول یا متروک العمل تھی کہ یوں تو بحالِ اطلاع بھی مخالفت ہوتی۔ کمالایخفٰی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)

ہفتم[۷]: جناب مجدد صاحب کی شان علم سے تو ان حضرات کو بھی انکار نہ ہوگا۔ یہی مرزا جانجاناں صاحب

جنہیں بزرگ مان کران کے کلام سے استناد کیا گیا۔ جناب موضوع کوقابل اجتہاد خیال کرتے اور اپنے ملفوظ میں لکھتے ہیں :

عرض کردم یارسول اللہ حضرت درحق مجدد الف ثانی چہ فرمایند؟ فرمودند مثل ایشاں درامتِ من دیگر کیست [1]

عرض کی یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ حضور حضرت مجدد الف ثانی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میری امت میں اس کی مثل دوسرا کون ہے۔ (ت)

جب ایسے بزرگان بزرگ فرمائیں کہ ہم مقلدوں کو قولِ امام کے خلاف حدیثوں پر عمل جائز نہیں، جو اس کا مرتکب ہو وہ احمق بے ہوش یا ناحق باطلل کوش ہے۔ تو پھر آج کے جھوٹے مدعی کسی گنتی میں رہے۔

یہ سات فائدے عبارت مکتوبات میں تھے۔

ہشتم[۸]: اگرچہ قول امام کی حقانیت اپنے خیال میں نہ آئے مگر عمل اسی پر کرنا لازم یہی اللہ عزوجل کو پسند موجب برکات ہے۔ دیکھو ایک مدت تک مسئلہ قراءت مقتدی میں حقانیت مذہب حنفی جناب مجدد صاحب پر ظاہر نہ تھی، قراءت کرنے کو دل چاہا مگر بپاس مذہب نہ کرسکے، یہی ڈھونڈتے رہے کہ خود حنفی مذہب میں کوئی راہ جواز کی ملے۔

نہم[۹]: اس سوال کا بھی صاف صاف جواب دے دیا کہ ایک مسئلہ بھی اگر خلاف امام کیا اگرچہ اسی بنا پر کہ اس میں حقانیت مذہب ظاہر نہ ہوئی تاہم مذہب سے خارج ہوجائے گا۔ اسے نقل ازمذہب فرماتے ہیں۔

دہم[۱۰]: یہ سخت اشد وقاہر حکم دیکھئے جو ایسا کرے وہ ملحد ہے۔ آپ حضرات اپنے ایمان میں جو مناسب جانیں مانیں، چاہے حضرت مجدد صاحب کے نزدیک معاذاللہ تعالٰی شاہ صاحب و مرزا صاحب کو سفیہ و معاند وملحد قرار دیں، چاہے ان دونوں صاحب کے طور پر حضرت مجدد کو مدعی باطل ومخالف امام اور عیاذًا باللہ کھلا حق یا چھپا منافق ٹھہرائیں ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم (گناہ سے بچنے اور نیکی کرنے کی توفیق نہیں مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔ (ت) لاجرم یہ دونوں صاحب اسی صحتِ عملی میں کلام کررہے ہیں جس پر اطلاع فقہائے اہل نظر واجتہاد فی المذہب کا کام، اب نہ یہ کلام باہم متخالف، نہ ان میں کوئی حرف ہمارے مخالف ھکذا ینبغی التحقیق واللہ ولی التوفیق۔

[1] کلمات طیبات ملفوظات مرزا مظہر جانجاناں مطبع مجتبائی دہلی ص ۷۷

(یوں ہی تحقیق ہونی چاہیے اوراللہ تعالٰی ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔(ت) یہ مبحث بہت طویل الاذیال تھی جس میں بسطِ کلام کو دفتر ضخیم لکھا جاتا۔ مگر ماقل وکفٰی خیر مما کثر والہی (جو مختصر اور جامع ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کثیر اور لغو ہو) حضرات ناظرین خاص مبحث مسؤل عنہ پر نظر رکھیں۔ خروج عن المبحث سے کہ صنیع شنیع جہلہ وعاجزین ہے حذر رکھیں۔

"رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَیْرُ الْفٰتِحِیْنَ (۸۹)"[1]، وصلی اللہ تعالٰی علی سید المرسلین محمد والہ و صحبہ اجمعین۔

اے ہمارے رب! ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر، اور تیرا فیصلہ سب سے بہتر ہے، اور درود نازل فرما اللہ تعالٰی رسول کے سردار محمد مصطفٰے پر اور آپ کی تمام آل واصحاب پر(ت)

مناسب کہ ان مختصر سطور کو بلحاظ مضامین الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی (اللہ تعالٰی کا عطا کردہ فضل اس قول (امام اعظم) کے معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ت) سے مسمّٰی کیجئے۔ اور بنظر تاریخ اعز النکات بجواب سوال ارکات (مضبوط ترین نکات، علاقہ ارکاٹ سے بھیجے ہوئے سوال کے جواب میں ت۔) لقب دیجئے۔

"رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ (۱۲۷)"۔[2] آمین۔ والحمدللہ رب العلمین واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم

اے ہمارے رب! ہم سے قبول فرما، بے شک تو سننے والا جاننے والا ہے، آمین اور سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور اللہ خوب جانتا ہے وہ پاک اور بلند ہے۔ اس کی بزرگی جلیل اور اس کا علم تام مستحکم ہے۔(ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۸۹

[2] القرآن الکریم ۲/ ۱۲۷

فوائدِ فقہیہ وافتاء ورسم المفتی

مسئلہ ۱۷: ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

الجواب:

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہمارا ایمان ہے کہ آئمہ اربعہ برحق ہیں۔ پھر ایک چیز معین پر انہی اماموں نے فرمایا ہے کہ حلال ہے اور حرام ہے۔ مثلاً کچھوا کہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ فرماتے ہیں کہ حرام ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حلال ہے، اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز حرام بھی ہو اور حلال بھی ہو، اور ہم دونوں کو برحق کہیں۔ بیّنوا بالدلیل وتوجروا من الجلیل (دلیل کے ساتھ بیان کرو، جلالت والے اللہ کی بارگاہ سے اجر پاؤ گے۔ ت)

الجواب:

سائل نے کچھوے کی مثال صحیح نہیں لکھی۔ کچھوا امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی حرام ہے۔ ہاں اور اشیاء ہیں کہ ان کے نزدیک حلال ہمارے نزدیک حرام ہیں۔ جیسے متروک التسمیہ عمداً اور ضب، اور بعض شافعیہ کے نزدیک کچھوا بھی۔ بہر حال دونوں برحق ہونے کی یہ معنی ہیں کہ ہر امام مجتہد کا اجتہاد جس طرف مودی ہو اس کے اور اس کے مقلدوں کے حق میں اللہ تعالٰی کا وہی حکم ہے۔ شافعی المذہب اگر متروک التسمیہ عمداً کھائے گا اس کی عدالت میں فرق نہ آئے گا نہ دنیا میں اسے تعزیر دی جائے نہ آخرت میں اس سے اس کا مواخذہ ہو۔ اور حنفی المذہب کہ اسے حرام جانتا ہے اور اس کا ارتکاب

کرے گا تو اس کی عدالت بھی ساقط ہوگی اور دنیا میں مستحق تعزیر اور آخرت میں قابل مواخذہ ہوگا۔ یونہی بالعکس جو چیز ہمارے نزدیک حلال ہے اور ان کے نزدیک حرام، سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں :

کل مجتھد مصیب والحق عند اللہ واحد وقد یصیبہ وقد لا۔[1]

ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن عند اللہ حق ایک ہی ہے۔ جس کو مجتہد کبھی پہنچتا ہے اور کبھی نہیں پہنچتا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں :

احدبہ واقبل شھادتہ یرید شارب المثلث نقلھما فی فواتح الرحموت۔[2] واللہ تعالٰی اعلم۔

میں مثلث پینے والے پر حد بھی جاری کروں گا اور گواہی دے تو اس کی گواہی بھی قبول کروں گا اسے فواتح الرحموت میں نقل کیا گیا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ۱۸ : از گورکھپور محلہ دھمال مسؤلہ سعید الدین ۹ شوال ۱۳۳۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسئلوں میں کہ :

(۱) امیر محلہ کا لفظ جو بعض کتبِ فقہ میں آیا ہے اور میر محلہ ان دونوں لفظوں میں کچھ شرعًا وعرفًا فرق ہے یا نہیں ؟

(۲) ہندوستان میں عام طور پر سید کو میر صاحب کہتے ہیں تو کیا اس کہنے سے فی الواقع وہ امیر محلہ بن سکتے ہیں یا امیر محلہ کے احکام اس پر عائد ہوسکتے ہیں ؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے، اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب :

(۱) امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں، میر اُسی کا مخفف ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

(۲) فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا میر محلہ وہ ہے جو علم دینی میں سب اہل محلہ سے زائد ہو یا جسے سلطان یا مسلمانوں نے میر محلہ بنایا ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ۲۰ :

حامی دین متین ماحی البدعۃ والشرک محی الدین جناب مولٰنا زاد اللہ شرفہ۔ بعد ہدیہ سلام و

---

[1] فواتح الرحموت بذیل المستصفٰی فصل فی آداب المناظرۃ منشورات الرضی قم مصر ۲/ ۳۸۱

[2] فواتح الرحموت بذیل المستصفٰی الاصل الثانی السنۃ مسئلہ مجھول الحال الخ الرضی قم مصر ۲/ ۱۴۸

سنتِ رسول علیہ الصلوۃ والسلام معلوم فرمائیں ایک فتوی جس میں چند سوال ہیں آنجناب کی خدمت میں پیش کرنے کا قصد ہے اگرچہ مدارس اسلامیہ وجائے اِفتاء توہندوستان میں کثیر ہیں ولیکن بندہ کی خوشی یہ ہے کہ آنجناب کی لسان ترجمان فیص رسان و کلک سے جواب ظہور میں آئے اس وقت چونکہ رمضان شریف ہے روزہ کی وجہ سے شاید جواب میں دقت و کلفت ہوبدیں خیال مقدم یہ جوابی خط ارسال کرکے آنجناب کی مرضی مبارک حاصل کی جاتی ہے کہ اگر فتوی اس وقت رمضان شریف میں بھیجا جائے تو کیا اس وقت جواب مل سکتا ہے یا کہ بعد رمضان شریف؟ اگر بعد رمضان شریف فتوی بھیجا جائے تو شوال کی کتنی تاریخ تک بھیجا جائے؟ آپ کے جواب کا انتظار ہے۔ جیسا آپ فرمائیں گے ویسا کیا جائے گا۔ فقط زیادہ والسلام، جوابی خط ارسال ہے۔

الجواب:

جناب من سلمکم و علیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، رمضان مبارک میں بھی فتاوے بفضلہ تعالٰی لکھے جارہے ہیں، آپ نے استفتاء نہ بتاکس مضمون کا ہے۔ بعض ضروری وفوری ہوتے ہیں، بعض مہلت و فرصت کے، بعض ایسے کہ جواب دینا ہی بے کار یا ضروریات کے آگے ناقابلِ اعتبار غرض فتاوٰی کہ پوچھے جاتے ہیں، ان کی حالتیں بہت مختلف ہیں، لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہمارے ہر فتوی کا جواب ملنا شرعًا لازم ہے اور وہ بھی تحریری، اور حضرت سیدنا ابن مسعود علیہ الرضوان فرماتے ہیں:

من افتی فی کل ما استفتی فھو مجنون[1]۔

جو ہر استفتاء کا جواب دے مجنون ہے۔

یہ اس لیے لکھ دیا کہ اگر آپ نوعیتِ سوال سے مطلع فرماتے تو جواب لاو نعم و دیر وشتاب معین ہوسکتا۔ والسلام۔

مسئلہ ۲۱: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، من جانب احقر العباد ملک محمد امین جالندھر شہر،

مجموعہ فتاوٰی عبدالحی صاحب اہلسنت وجماعت کے مطابق ہے یا کچھ گڑبڑ ہے؟ اطلاع بخشی جائے۔

الجواب:

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، ۔ اس میں بہت مسائل میں فرق ہے خصوصًا پہلی اور

1

دوسری جلد میں جس کی کچھ کچھ اصلاح خود انہوں نے اپنی طرف سے سوالات قائم کرکے کی ہے والسلام۔

مسئلہ ۲۲: از بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسؤلہ مولوی نور محمد صاحب طالب علم ۹ ربیع الاخر ۱۳۳۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص اپنے مرشد کے فتوے کے رَد پر تصدیق کرے یہ بیعت سے خارج ہوا یا نہیں؟

الجواب:

بعض فتوؤں کا رَد کفر ہوتا ہے، بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت، بعض کا حق ایک حکم نہیں ہوسکتا، کیا فتوٰی تھا اور کیا رد، سائل مفصل لکھے اور یہ بھی تصدیق کرنے والے کو اس کے خلاف اپنے مرشد کا فتوٰی معلوم تھا یا نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، منطق

مسئلہ۲۳ : مرسلہ مولوی احمد شاہ، ساکن موضع سادات

بجلی کیا شَے ہے؟

الجواب :

اللہ تعالٰی نے بادلوں کے چلانے پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے جس کا نام رعد ہے، اس کا قد بہت چھوٹا ہے، اور اس کے ہاتھ میں ایک بڑا کوڑا ہے۔ جب وہ کوڑا بادل کو مارتا ہے اس کی تری سے آگ جھڑتی ہے اس کا نام بجلی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ۲۴ : مرسلہ احمد شاہ مذکور

زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے؟

الجواب :

اصلی باعث آدمیوں کے گناہ ہیں، اور پیدا یوں ہوتا ہے کہ ایک پہاڑ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں جیسے بڑے درخت کی جڑیں دور تک اندر اندر پھیلتی ہیں، جس زمین پر معاذاللہ زلزلہ کا حکم ہوتا ہے وہ پہاڑ اپنے اس جگہ کے ریشے کو جنبش دیتا ہے زمیں ہلنے لگتی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۵ : از ضلع کھیری ڈاک خانہ مونڈا کوٹھی مجیب نگر مرسلہ سردار مجیب الرحمان خان ۲۶ صفر ۱۳۲۷ھ

جناب مولوی صاحب معظم مکرم منہل الطاف وکریم الاخلاق عمیم الاشفاق زاد مجدکم وفیوضکم۔ پس از تسلیم مسنون، نیاز مشحون و تمنائے لقائے شریف عرض خدمت والا ہے۔ نسبت زلزلہ مشہور ہے کہ زمین ایک شاخِ گاؤ پر ہے کہ وہ ایک مچھلی پر کھڑی رہتی ہے۔ جب اس کا سینگ تھک جاتا ہے تو دوسرے سینگ پر بدل کر رکھ لیتی ہے۔ اس سے جو جنبش و حرکت زمین کو ہوتی ہے اس کو زلزلہ کہتے ہیں۔ اس میں استفسار یہ ہے کہ سطح زمین ایک ہی ہے، اس حالت میں جنبش سب زمین کو ہونا چاہیے، زلزلہ سب جگہ یکساں آنا چاہیے۔ گزارش یہ ہے کہ کسی جگہ کم، کسی مقام پر زیادہ، کہیں بالکل نہیں آتا۔ بہرحال جو کیفیت واقعی اور حالت صحیح ہو، اس سے معزز فرمائیے۔ بعید از کرم نہ ہوگا۔ زیادہ نیاز و ادب۔ راقم آثم سردار مجیب رحمان خان عطیہ دار علاقہ مجیب نگر۔

الجواب :

جناب گرامی دام مجدکم السامی، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

زلزلہ کا سبب مذکورہ زبان زد عوام محض بے اصل ہے اور اس پر وہ اعتراض نظر بظاہر صحیح و صواب۔ اگرچہ اس سے جواب ممکن تھا کہ ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے ہے اور ان کا اتصال محال صدرا وغیرہ میں کاسہ لیسانِ فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزء لایتجزی پر لکھے ہیں ان میں کسی سے ابطال نفس جز نہیں ہوتا۔ ہاں دو جز کا اتصال محال نکلتا ہے، یہ نہ ہمارے قول کے منافی نہ جسم کے اتصال حسی کا نافی، دیوار جسم وحدانی سمجھی جاتی ہے، حالانکہ وہ اجسام متفرقہ ہے، جسم انسان میں لاکھوں مسام مثبت افتراق ہیں اور ظاہر اتصال، خوردبین سے دیکھنا بتاتا ہے کہ نظر جسے متصل گمان کرتی ہے کسی قدر منفصل ہے، پھر ان شیشوں کی اختلاف قوت بتا رہی ہے کہ مسام کی باریکی کسی حد پر محدود نہیں ٹھہرا سکتے جو شیشہ ہمارے پاس اقوی سے اقوی ہو اور اس سے بعض اجسام مثل آہن وغیرہ میں مسام اصل نظر نہ آئیں ممکن کہ اس سے زیادہ قوت والا شیشہ انہیں دکھا دے۔ معہذا نظر آنے کے لیے دو خط شعاعی میں کہ بصر سے نکلے زاویہ ہونا ضرور۔ جب شے غایت صغر پر پہنچتی ہے دونوں خط باہم منطبق مظنون ہو کر زاویہ رویت معدوم ہو جاتا اور شے نظر نہیں آتی ہے یہی سبب ہے کہ کواکب ثابتہ کے لیے اختلاف منظر نہیں کہ بوجہ کثرتِ بعد وہاں نصف قطر زمین یعنی تقریبًا چار ہزار میل کے طول و امتداد کی اصلًا قدر نہ رہی دونوں خطہ کہ مرکزِ ارض اور مقامِ ناظر سے نکلے باہم ایک دوسرے پر منطبق معلوم ہوتے ہیں زاویہ نظر باقی نہیں رہتا تو مسام کا اس باریکی تک پہنچنا کچھ دشوار نہیں بلکہ ضرور ہے کہ کوئی قوی سے قوی خوردبین انہیں امتیاز نہ کر سکے اور سطح بظاہر متصل محسوس ہو، اور جب زمین اجزائے متفرقہ کا

نام ہے تو اس حرکت کا اثر بعض اجزاء کو پہنچنا بعض کو نہ پہنچنا مستبعد نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ جتنے اجزاء کے لیے ارادہ تحریک ہوا انہیں پر اثر واقع ہوتا ہے وبس۔ سواران دریا نے مشاہدہ کیا ہے کہ ایامِ طوفان میں جو بلاد شمالیہ میں حوالی تحویل سرطان یعنی جون جولائی اور بلاد جنوبیہ میں حوالی تحویل جدی یعنی دسمبر جنوری ہے۔ ایک جہاز ادھر سے جاتا ہے اور دوسرا ادھر سے آرہا ہے۔ دونوں مقابل ہوکر گزرے اس جہاز پر سخت طوفان ہے اور اسے بالکل اعتدال و اطمینان، حالانکہ باہم کچھ ایسا فصل نہیں۔ ایک وقت ایک پانی ایک ہوا اور اثر اس قدر مختلف، تو بات وہی ہے کہ ماشاء اللہ کان ومالم یشاء لم یکن جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا۔ مگر اس جواب کی حاجت ہم کو اس وقت ہے کہ وہ بیان عوام شرع سے ثابت ہو، اس کے قریب قریب ثبوت صرف ابتدائے آفرینش زمین کے وقت ہی جب تک پہاڑ پیدا نہ ہوئے تھے۔ عبدالرزاق و فریابی وسعید بن منصور اپنی اپنی سنن اور عبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن مردودیہ وابن ابی حاتم اپنی تفاسیر اور ابوالشیخ کتاب العظمہ اور حاکم بافادہ تصحیح صحیح مستدرک اور بیہقی کتاب الاسماء اور خطیب تاریخ بغداد اور ضیائے مقدسی صحیح مختارہ میں عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

ان اول شیئ خلق اللہ القلم فقال لہ اکتب، فقال یارب وما اکتب؟ قال اکتب القدر فجری من ذلك الیوم ماھو کائن الی ان تقوم الساعۃ ثم طوی الکتاب وارتفع القلم وکان عرشہ علی الماء فارتفع بخار الماء ففتقت منہ السمٰوٰت ثم خلق النون فبسطت الارض علیہ والارض علی ظھر النون فاضطرب النون فمادت الارض فاثبتت بالجبال۔[1]

کما قال تعالٰی "وَّ الْجِبَالَ اَوْتَادًا ۪ۙ"[2]۔ وقال تعالٰی "وَ اَلْقٰى فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ

فرمایا، اللہ عزوجل نے ان مخلوقات میں سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور اس سے قیامت تک کے تمام مقادیر لکھوائے اور عرشِ الٰہی پانی پر تھا پانی کے بخارات اٹھے ان سے آسمان جدا جدا بنائے گئے پھر مولٰی عزوجل نے مچھلی پیدا کی اس پر زمین بچھائی، زمین پشتِ ماہی پر ہے، مچھلی تڑپی، زمین جھونکے لینے لگی۔ اس پر پہاڑ جما کر بوجھل کر دی گئی۔

جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا۔ اور پہاڑوں کو میخیں بنایا۔

اور اللہ تعالٰی نے فرمایا اور اس نے زمین میں لنگر

---

[1] الدر المنثور تحت آیت ۶۸/ ۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۸/ ۲۵۴

[2] القرآن الکریم ۷۸/ ۷

اَنْ تَمِیْدَ بِكُمْ "[1]ڈالے کہ کہیں تمہیں لے کر نہ کانپے۔ (ت)

مگر یہ زلزلہ ساری زمین کو تھا۔ خاص خاص خاص مواضع میں زلزلہ آنا، دوسری جگہ نہ ہونا، اور جہاں ہونا وہاں بھی شدت وخفت میں مختلف ہونا، اس کا سبب وہ نہیں جو عوام بتاتے ہیں۔ سبب حقیقی تو وہی ارادۃ اللہ ہے، اور عالمِ اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی۔

"وَ مَاۤ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَیْدِیْكُمْ وَ یَعْفُوْا عَنْ كَثِیْرٍ (۳۰) "[2]

تمہیں جو مصیبت پہنچتی ہے تمہارے ہاتھوں کی کمائیوں کا بدلہ ہے۔ اور بہت کچھ معاف فرمادیتا ہے۔ (ت)

اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ حق سبحٰنہ وتعالٰی نے تمام زمین کو محیط ایک پہاڑ پیدا کیا ہے جس کا نام قاف ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کے ریشے زمین میں نہ پھیلے ہوں۔ جس طرح پیڑ کی جڑ بالائے زمین تھوڑی سی جگہ میں ہوتی ہے اس کے ریشے زمین کے اندر اندر بہت دور تک پھیلے ہوئے ہوتے ہیں کہ اس کے لیے وجہ قرار ہوں اور آندھیوں میں گرنے سے روکیں۔ پھر پیڑ جس قدر بڑا ہوگا اتنی ہی زیادہ دور تک اس کے ریشے گھیریں گے۔ جبل قاف جس کا دور تمام کرہ زمین کو اپنے پیٹ میں لیے ہے اس کے ریشے ساری زمین میں اپنا جال بچھائے ہیں۔ کہیں اوپر ظاہر ہو کر پہاڑیاں ہوگئے کہیں سطح تک آکر تھم رہے جسے زمین سنگلاخ کہتے ہیں۔ کہیں زمین کے اندر ہے قریب یا بعید ایسے کہ پانی کی چوان سے بھی بہت نیچے ان مقامات میں زمین کا بالائی حصہ دور تک نرم مٹی رہتا ہے۔ جسے عربی میں سھل کہتے ہیں۔ ہمارے قرب کے عام بلاد ایسے ہی ہیں مگر اندر اندر قاف کے رگہ وریشہ سے کوئی جگہ خالی نہیں جس جگہ زلزلہ کے لیے ارادہ الٰہی عزوجل ہوتا ہے۔ والعیاذ برحمتہ ثمہ برحمۃ رسولہ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (اللہ تعالٰی جل جلالہ کی پناہ اس کی رحمت کے ساتھ اور اس کے رسول اللہ کی رحمت کے ساتھ۔ ت) قاف کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے وہاں کے ریشے کو جنبش دیتا ہے۔ صرف وہیں زلزلہ آئے گا جہاں کے ریشے کو حرکت دی گئی۔ پھر جہاں خفیف کا حکم ہے اس کے محاذی ریشہ کو آہستہ ہلاتا ہے اور جہاں شدید کا امر ہے وہاں بقوت، یہاں تک کہ بعض جگہ صرف ایک دھکا سالگ کر ختم ہوجاتا ہے۔ اور اسی وقت دوسرے قریب مقام کے درو دیوار جھونکے لیتے اور تیسری جگہ زمین پھٹ کر پانی نکل

---

[1] القرآن الکریم ۱۶/۱۵

[2] القرآن الکریم ۴۲/۳۰

آتا ہے۔ یا عنف حرکت سے مادہ کبریتی مشتعل ہوکر شعلے نکلتے ہیں چیخوں کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کی پناہ، ت) زمین کے نیچے رطوبتوں میں حرارت شمس کے عمل سے بخارات سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں اور بہت جگہ دُخانی مادہ ہے، جنبش کے سبب منافذِ زمین متسع ہوکر وہ بخار و دُخان نکلتے ہیں، طبیعات میں پاؤں تلے کی دیکھنے والے انہیں کے ارادہ خروج کو سبب زلزلہ سمجھنے لگے حالانکہ اُن کا خروج بھی سبب زلزلہ کا مسبب ہے۔

امام ابوبکر ابن ابی الدنیا کتاب العقوبات اور ابوالشیخ کتاب العظمہ میں حضرت سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی: قال خلق اللہ جبلا یقال له قاف محیط بالعالم وعرقه الی الصخرة التی علیها الارض، فاذا اراداللہ ان یزلزل قریة امر ذلك الجبل، فحرك العرق الذی یلی تلك القریة فیزلزلها ویحرکها فمن ثم تتحرك القریة دون القریة[1]

اللہ عزوجل نے ایک پہاڑ پیدا کیا جس کا نام ق ہے، وہ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے اس چٹان تک پھیلے ہیں جس پر زمین ہے جب اللہ عزوجل کسی جگہ زلزلہ لانا چاہتا ہے اس پہاڑ کو حکم دیتا ہے وہ اپنے اس جگہ کے متصل ریشے کو لرزش و جنبش دیتا ہے۔ یہی باعث ہے کہ زلزلہ ایک بستی میں آتا ہے۔ دوسری میں نہیں۔

حضرت مولوی معنوی قدس سرہ الشریف مثنوی شریف میں فرماتے ہیں ؎

(۱)	رفت ذوالقرنین سوئے کوہ قاف	دید کُہ را کز زمرد بود صاف
(۲)	گرد عالم گشتہ آں محیط	ماند حیراں اندراں خلق بسیط
(۳)	گفت تو کوہی دگرہا چیستند	کہ بہ پیش عظیم تو بازایستند
(۴)	گفت رگہائے من اند آں کوہہا	مثل من نبوند در حسن وبہا
(۵)	من بہر شہرے رگے دارم نہاں	بر عروقم بستہ اطرافِ جہاں
(۶)	حق چو خواہد زلزلہ شہرے مرا	ام فرماید کہ جنباں عرق را
(۷)	پس بجنبانم من آں رگ را بقہر	کہ بداں رگ متصل گشت است شہر
(۸)	چوں بگوید بس، شود ساکن رگم	ساکنم وز روئے فعل اندر تگم
(۹)	ہمچو مرہم ساکن و بس کارکن	چوں خرد ساکن وزو جنباں سخن
(۱۰)	نزد آنکس کہ نداند عقلش ایں	زلزلہ ہست از بخارات زمیں

[1] الاسرار المرفوعة بحوالہ ابن ابی الدنیا وابی الشیخ حدیث ۱۲۲۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۳۲۱

(۱۱) ایں بخارات زمیں نہ بود بداں زامر حق است وازاں کوہ گراں [1]

(۱۲) مورکے بر کاغذے دیداو قلم گفت با مورد گرایں راز ھم

(۱۳) کہ عجائب نقشہا آں کلک کرد ہمچو ریحان وچو سوسن زار وورد

(۱۴) گفت آں مورا صبع ست آں پیشہ ور دیں قلم در فعل فرع ست واثر

(۱۵) گفت آں مور سوم کز بازوست کا صبع لاغر نہ زورش نقش بست

(۱۶) ہمچنیں میرفت بالا تا یکے مہتر موراں فطن بود اند کے

(۱۷) گفت کز صورت مبینید ایں ہنر کہ بخواب ومرگ گردد بے خبر

(۱۸) صورت آمد چوں لباس وچوں عصا جز بعقل وجاں نجنبد نقشہا [2]

(۱) حضرت ذوالقرنین کوہ قاف کی طرف تشریف لے گئے، انہوں نے ایک پہاڑ دیکھا جو زمرد سے زیادہ صاف تھا۔

(۲) اس احاطہ کرنے والے نے تمام جہاں کے گرد حلقہ کیا ہوا تھا۔ اس وسیع مخلوق کو دیکھ کر آپ حیران رہ گئے۔

(۳) آپ نے فرمایا تو پہاڑ ہے دوسرے کیا ہیں کہ تیری بڑائی کے سامنے کھڑے ہوں۔

(۴) اس نے کہا کہ وہ دوسرے پہاڑ میری رگیں ہیں جو حسن اور قیمت میں میری مثل نہیں ہیں۔

(۵) ہر شہر میں میری رگ چھپی ہوئی ہے۔ دنیا کے کنارے میری رگوں پر بندھے ہوئے ہیں۔

(٦) جب اللہ تعالیٰ کسی شہر میں زلزلہ لانا چاہتا ہے تو مجھے حکم دیتا ہے کہ رگ کو ہلا دے۔

(۷) میں زور سے اس رگ کو ہلا دیتا ہوں جس رگ سے وہ شہر ملا ہوا ہوتا ہے۔

(۸) جب وہ فرماتا ہے کہ بس، تو میری رگ ساکن ہو جاتی ہے، میں بظاہر ساکن ہوں مگر حقیقت میں متحرک ہوں۔

(۹) جیسے کہ مرہم ساکن اور بہت کام کرنے والی ہے۔ جیسے عقل ساکن ہے اور اس کی وجہ سے بات متحرک ہے۔

(۱۰) جس کی عقل اس کو نہیں سمجھتی اس کے نزدیک زلزلہ زمین کے بخارات کی وجہ سے۔

---

[1] مثنوی معنوی دفتر چہارم رفتن ذوالقرنین بکوہ قاف، مؤسستہ انتشارات اسلامی لاہور ۴/ ۵۱۔ ۳۵۰

[2] مثنوی معنوی دفتر چہارم بیان آنکہ مورکے بر کاغذی رفت الخ، مؤسستہ انتشارات اسلامی لاہور، ۴/ ۳۵۲

(۱۱) سمجھ لے کہ یہ زمین کے بخارات نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم اوراس بھاری پہاڑ کی وجہ سے ہے۔

(۱۲) ایک چھوٹی سی چیونٹی نے کاغذ پر قلم کو دیکھا۔ تو اس نے دوسری چیونٹی سے بھی یہ راز کہہ دیا۔

(۱۳) کہ اس قلم نے عجیب نقشے کھینچے ہیں، جیسے نازبو، سوسن کا کھیت اور گلاب کا پھول۔

(۱۴) اس چیونٹی نے کہا اصل میں یہ سارا کام کرنے والی انگلی ہے۔ یہ قلم تو عمل میں اس انگلی کے تابع ہے اوراس کا اثر ہے۔

(۱۵) تیسری چیونٹی نے کہا کہ وہ بازو کی وجہ سے ہے کیونکہ کمزور انگلی نے اپنی طاقت سے یہ نقش ونگار نہیں کیا ہے۔

(۱۶) بات اسی طرح اوپر چلتی گئی۔ یہاں تک کہ چیونٹیوں کی ایک سردار جو کچھ سمجھدار تھی۔

(۱۷) اس نے کہا اس کو جسم کا ہنر مت سمجھو کیونکہ وہ تو نیند اور موت میں بے خبر ہوجاتا ہے۔

(۱۸) جسم تو لباس اور لاٹھی کی طرح ہے۔ عقل اور جان کے بغیر یہ نقش نہیں بن سکتے ہیں۔ (ت)

بحرالعلوم قدس سرہ فرماتے ہیں:

ایں ردست برفلاسفہ کہ میگویند بخارات در زمین محبوس مے شوند بالطبع میل خروج کنند واز مصادمت ایں ابخرہ تفرق اتصال اجزائے زمین مے شود وزمین درحرکت می آید وایںست زلزلہ، پس مولوی قدس سرہ ردایں قول می فرمایند کہ قیام زمین از کوہہاست ورنہ درحرکت میماند ہمیشہ پس آں کوہ جنبش مے دہد زمین رابامراللہ تعالیٰ۔

یہ فلاسفہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ بخارات زمین میں محبوس ہوتے ہیں اور طبعی طور پر خروج کی طرف میلان کرتے ہیں۔ چنانچہ ان بخارات کے ٹکراؤ کی وجہ سے زمین کے اجزائے متصلہ میں تفرق پیدا ہوتا ہے اور زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور یہی زلزلہ ہے۔ چنانچہ مولوی قدس سرہ اس قول کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمین کا قیام تو پہاڑوں کے سبب ہے ورنہ یہ مسلسل حرکت کرتی رہتی۔ لہذا وہ پہاڑ اللہ تعالیٰ کے حکم سے زمین کو حرکت دیتا ہے۔ (ت)

چیونٹیوں کی حکایت سے بھی ان سفہاء کی تنگ نظری کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جس طرح قلم کی حرکت انگلیوں سے انگلیوں کی قوت بازو سے بازو کی طاقت جان

سے ہے تو نقش کہ قلم سے بنتے ہیں جان بناتی ہے مگر احمق چیونٹیاں اپنی اپنی رسائی کے موافق ان کا فاعل قلم انگلیوں بازو کو سمجھیں، یوں ہی ارادۃ اللہ سے کوہ قاف کی تحریک ہے اس کی تحریک سے بخارات کا نکلنا زمین کا ہلنا ہے۔ یہ احمق چیونٹیاں جنہیں فلسفی یا طبیعی والے کہیے صدمہ بخارات کو سببِ زلزلہ سمجھ لیجئے) بلکہ نظر کیجئے تو یہ ان چیونٹیوں سے زیادہ کودن و بد عقل ہیں۔ انہوں نے سبب ظاہری کو سبب سمجھا۔ انہوں نے سبب کے دو مسببوں سے ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہرایا۔

وباللہ العصمۃ واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم (حفاظت اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے اور اللہ سبحانہ وتعالٰی خوب جانتا ہے۔ ت)

مسئلہ ۲۶: از سورنیاں ضلع بریلی مرسلہ امیر علی صاحب قادری ۱۲ رجب ۱۳۲۱ھ

بادل، ہوا کی کیا بنیاد؟ کس جگہ سے شروع ہوتے ہیں؟ اور تمام جگہ یکساں ہوا چلتی ہے، زمین میں مقام ہے یا آسمان پر؟

الجواب:

ہوا ربّ العزت تبارک وتعالٰی کی ایک پُرانی مخلوق ہے کہ پانی سے بنائی گئی اور اس کے لیے علم الٰہی میں ایک خزانہ ہے۔ جس پر دروازہ لگا ہوا ہے۔ اور وہ بند ہے اور فرشتہ اس پر موکل ہے۔ جتنی ہوا اس میں سے رب العزت بھیجنا چاہتا ہے فرشتہ کو حکم دیتا ہے کہ اس میں سے بمقدار حکم ایک بہت خفیف حصہ روانہ کرتا ہے۔ جب قومِ عاد پر اللہ تعالٰی نے ہوا کا طوفان بھیجنا چاہا جو سات راتیں اور آٹھ دن متواتر ان پر رہا، ان سب کو ہلاک کردیا۔ اس وقت اس فرشتہ کو حکم ہوا تھا کہ عاد پر ہوا بھیج۔ اس نے عرض کی اتنا سوراخ کھولوں جتنا بیل کا نتھنا۔ فرمایا تو چاہتا ہے کہ ساری زمین کو الٹ دے بلکہ چھلے برابر کھول۔ اور یوں ہوا ہر وقت زمین اور آسمانوں سب میں بھری ہے اور انسان اور اکثر حیوانات کی اس پر زندگی ہے۔

اور بادل بخارات سے بنتے ہیں، جب رطوبت میں حرارت عمل کرتی ہے بھاپ پیدا ہوتی ہے، حق سبحانہ، ہوا بھیجتا ہے کہ وہ اس کو جمع کرتی ہے پھر تہہ بہ تہہ اس کے بادل بناتی ہے پھر جہاں حکم ہوتا ہے اسے لے جاتی ہے اور بحکم الٰہی حرارت کے عمل سے وہ پگھل کر پانی ہو کر گرتی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۷: مسئولہ محمد اسمعیل صاحب محمود آبادی امام مسجد چھاؤنی بریلی ۷ ربیع الثانی ۱۳۳۴ھ

کیا یہ بات معتبر حدیث سے ثابت ہے کہ عورتوں کو نسبت مرد کے نو حصہ شہوت زیادہ دی گئی ہے؟

اگر ہے تو شریعت مطہرہ میں چار عورتوں تک نکاح جائز ہے ماسوائے اس کے لونڈیاں الگ۔ تو ایک خاوند باوجود ہونے کے ایک حصہ شہوت کے کیونکر چار عورتوں اور لونڈیوں کی خواہش پوری کرسکے گا؟ یہی اس میں کیا حکمت ہے؟ براہ کرم بتفصیل جواب عنایت ہو تاکہ دشمنانِ اسلام کو اس شہوت کے بارے میں جواب

دے سکیں۔ مکرر آنکہ چار عورتوں تک کے حکم میں بہت سی حکمتیں ہیں مگر اس سوال میں فقط شہوت کی نسبت جواب طلب ہے۔

الجواب :

عورتوں کی شہوت فقط نو حصے نہیں بلکہ سو حصے زائد ہے۔ ولکن اللہ القی علیہن الحیاء[1]۔ لیکن اللہ تعالٰی نے ان پر حیاء ڈال دی ہے۔ آدمی جب اپنے سے کسی ذرازائد عقل والے کا کام دیکھتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو کہتا ہے کہ اس کی عقل زائد ہے اس نے کچھ سمجھ کر کیا ہے۔ پھر رب العزت حکیم و خبیر جل جلالہ کے افعال میں کیوں خدشات پیدا کرتا ہے کہ اس میں ایک سہل سی حکمت یہ ہے کہ فعلِ جماع میں مرد کا تعلق صرف لذت کا ہے اور عورت کو صدہا مصائب کا سامنا ہے، نو مہینے پیٹ میں رکھتی ہے کہ چلنا پھرنا اٹھنا بیٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر پیدا ہوتے وقت تو ہر جھٹکے پر موت کا پورا سامنا ہوتا ہے پھر اقسام اقسام کے درد میں نفاس والی کی نیند اڑجاتی ہے۔ اسی لیے فرماتا ہے :

"حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّ وَضَعَتْهُ كُرْهًا ؕ وَ حَمْلُهٗ وَ فِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"۔[2]

اس کی ماں نے اس کو پیٹ میں رکھا تکلیف سے اور جنا اس کو تکلیف سے، اور اس کو اٹھائے پھرنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینہ میں ہے۔ (ت)

تو ہر بچہ کی پیدائش میں عورت کو کم ازکم تین برس بامشقت جیل خانہ ہے تو اگر اس قدر کثیر و غالب نہ رکھی جاتی ایک بار کے بعد پھر کبھی پاس نہ آتی۔ انتظام دنیا تباہ ہوجاتا ہے۔ مرد کے پیٹ سے اگر ایک دفعہ بھی چوہے کا بچہ پیدا ہوتا تو عمر بھر کو کان پکڑلیتا، یہ حکمت ہے جس کے سبب وہ ان تمام مصائب کو بھول جاتی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۸ : از ڈاکخانہ دہاموں کے تحصیل ڈسکہ ضلع سیالکوٹ مرسلہ محمد قاسم صاحب قریشی مدرس مدرسہ مورخہ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

سوال رفع اشتباہ کے لیے مطلع فرمادیں کہ دن رات کی تبدیلی کا موجب گردش ارضی ہے یا سماوی؟ جواب تفصیل سے مشکور فرمائیں۔ اللہ تعالٰی جزائے خیر و توفیق نیک عطا فرمائے۔

---

[1] المقاصد الحسنہ کتاب النکاح وابواب من متعلقاتہ حدیث ۶۰۵ دارالکتاب العربی بیروت ص ۳۰۴

[2] القرآن الکریم ۴۶/ ۱۵

الجواب :

دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصارٰی کا مذہب ہے، اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے۔ حقیقۃً اس کا سبب گردش آفتاب ہے۔ قال اللہ تعالٰی :

"وَ الشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ؕ ذٰلِكَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ (۳۸) "[1] واللہ تعالٰی اعلم۔

اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ اندازہ ہے زبردست علم والے کا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۲۹ : مسئولہ مولوی ظفرالدین صاحب۔

زائچہ نکالنے میں پہلا خانہ طالع وہ جزء فلک البروج کا ہوتا ہے جو وقت ولادت مولود طلوع کررہا ہے یا وہ جزء فلک البروج جس میں کوئی ستارہ سیّارہ ہو تو اس وقت طلوع کررہا ہے۔ یا بعد کو طلوع کرے گا۔ ولادت عزیزیہ رزینہ خاتون سلمہا تقریبًا، بجے صبح کے وقت ہوئی تھی اور ولادت عزیزیہ رئیسہ خاتون شبِ جمعہ ۳ بجے۔ کیا زائچہ ان دونوں کا یہی ہوگا یا دوسرا؟

الجواب :

طالع وہ نقطہ فلک البروج ہے جو کسی وقت میں مطلوب میں جانب شرق افق حقیقی بعدی پر ہی زائچہ ولادت میں لیا جاتا ہے۔ اور یہی زائچہ سال میں بھی جملہ اعمال میں، اور یہ معنی کہ وہ برج طالع فی الحال یافی الاستقبال جس میں وقت مطلوب کوئی سیارہ ہو ہرگز سیاست ربع مجیم مکسر جفر وغیرہ کسی علم یا کسی ذی علم کی اصطلاح نہیں، یوں ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح جو چاہے مقرر کرے مگر وہ اسی حد تک محدود رہے گی کسی علم یا فن میں ملحوظ نہیں ہوسکتی طالع اگرچہ غیر متجری ہے جیسا کہ اس کے موجب میں ظاہر ہوا مگر اہل تنجیم وفن تنجیم اس سے وہ درجہ مراد لیتے ہیں جو وقت مطلوب افق شرقی پر بلدی پر ہو اور اس کا باعث یہ ہے کہ انکے نزدیک احکام زائچہ متبدل نہیں ہوتے جب تک درجہ طالع نہ دے دے، اور اس میں تین چار منٹ تک کی غلطی کا تحمل بھی ہے کہ منٹ سکنڈ بالے صحیح وقت ولادت معلوم ہونا نادر ہے۔ بہرحال اس تین چار منٹ کی تخمین کے اندر از رای محاسبہ جو نقطہ وقت ولادت خاص جائے ولادت کے افق شرقی پر ہوا سے طالع کہتے ہیں پھر حسبِ قواعدہ مقررہ اس سے وہاں دیگر بیوت معلوم کرتے ہیں،

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۳۸

پھر تسویۃ البیوت کے تین قاعدوں میں (جن میں بحسب مرکز طالع فلک البروج یا معدل النہار یا اول البیوت کے بارہ حصے مساوی کیے جاتے ہیں اور یہ فقیر کے نزدیک بحسب دلائل مختار تقسیم اول السمٰوٰت ہے) بیوت دوازدگانہ کے مبادی و مقاطع معلوم کرکے زائچہ درست کرتے ہیں اب وقت مطلوب پر جو کچھ تقویم سیارات سبعہ وراس وذنب ہو استخراج کرکے ہر ایک کو اس کے جہت میں رکھتے ہیں۔ اور ہر کوکب کے ۴۵ ضعف ٦٦ نوموں اور اس کے مراتب سے نتیجہ حاصلہ قوت یا ضعف مع تعین مرتبہ نکالتے ہیں۔ اس کے بعد استخراج اسہام ہے جس میں سہم السعادۃ سہم الغیب ضروری سمجھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام بکنے کا وقت ہے۔ جو محض جہل وجزاف ہے۔

"قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ"[1]

تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہیں مگر اللہ (ت)

آپ کی خوشی کے لیے استخراج طالع و مراکز بیوت دسنویۃ البیوت کرکے میں بھیج سکتا ہوں، ان شاء اللہ تعالٰی مگر وقت ولادت کا دقیقہ ساعت اور موضع ولادت کے طول و عرض کا علم ضروری ہے اس سے اطلاع دیجئے اور جب تک آپ تقویم کواکب سبعہ اس وقت حاضر کے لیے استخراج کرکے مجھے بھیج دیجئے کہ اس کی جانچ کرلوں، تقویمات نکالنے کے متعدد برہان وطریقہ میرے رسالہ مسفر المطالع فی التقویم الطالع میں ہیں۔ سہل تر طریقہ یہ ہے کہ۔

(۱) المنک میں ہر مہینہ کے صفحہ چہارم خانہ اوّل سے اس تاریخ آفتاب کی تقویم اور خانہ سوم سے اس کا لوگارثم بعد اٹھائے پھر ختم جداول سال النیرین کے بعد جو خمسہ متحیرہ کے جدول میں دیتا ہے المناک حال میں ص ۱۴٦ سے جدول عطارد ہے ۱۵۴ سے جدول زہرہ وہکذا اس میں تاریخ مطلوب تین اخیر خانوں سے طول کوکب بمرکزیت شمس و عرض کوکب بمرکزیت شمس ولوگارثم بعد کوکب اٹھائے یہ اسی ترتیب پر لکھے ہیں پھر تقدیم شمس پر چھ ٦ برج اٹھا کر تقویم کوکب بمرکزیت شمس سے تفریق کیجئے باقی کا نام زاویۃ الشمس رکھئے مفروق منہ کم ہو تو اس پر دورو بڑھا لیجئے زاویۃ الشمس کے نصف کا ربع دورصہ حہ سے تفاضل لے کر اس کا نام محفوظ رکھئے محفوظ کا ظل لوگارثمی لیجئے۔

(۲) عرض کوکب بمرکزیت شمس جیب التمام لوگارثمی لیجئے پھر علویات یعنی زحل و مشتری و مریخ میں اس لوجم کو لو بعد کوکب میں جمع کرکے لو لو شمس اس سے تفریق کردیجئے اور سفلیات یعنی زہرہ وعطارد میں لو بعد شمس سے

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/ ۶۵

اس مجموعہ لوجم ولو بعد کوکب کو تفریق کیجئے، بہر حال جو بچے اسے جدول ظل لوگارثمی میں مقوس کرکے قوس حاصل سے ۴۵ درجے گھٹا کر باقی کا ظل لوگارثمی لیجئے۔

(۳) اسی ظل محفوظ کو جمع کیجئے اور سفلیان میں محفوظ سے تفریق اس حاصل یا باقی کا نام زاویہ الارض رکھئے۔ پس اگر زاویۃ الشمس نصف دورقف جہ سے کم ہے تقویم شمس سے زاویۃ الارض کم کرلیجئے۔ ورنہ تقویم شمس و زاویۃ الارض کو جمع کرلیجئے۔ یہ باقی یا حاصل تقویم کوکب اس نصف النہار مرصدی کے لیے ہوگی۔ اسی طرح دوسرے نصف النہار مرصدی کی تقویم لیجئے جب دو نصف النہار مرصدی مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم معلوم ہوگئی تعدیل مافی طرفین سے تقویم کوکب بوقت مطلوم معلوم ہوجائے گی۔

تنبیہ: یہ جو ہم نے دو نصف النہار مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم نکالنے کو کہا اور ابتدًا وقت مطلوب کی تقویم لینا نہ کہا ان سے تطویل نہ سمجھا جائے بلکہ بہت تخفیف مونت اور تین فائدوں پر مشتمل ہے۔

(۱) یوں تقویم و لو بعد شمس و تقویم کوکب بمرکزیت شمس شمس و عرض کوکب کذلک ولو بعد کوکب بعینہا لکھے ملیں گی ورنہ پانچوں میں تعدیل ما بین السطرین کرنی ہوگی۔

(۲) دو نصف النہار مکتنف تقویض کے لینے سے کاراجح کوکب واقف مستقیم ہونا معلوم ہوجائے گا۔

(۳) اس دن کے ہر منٹ کی تقویم اس سے معلوم ہوسکے گی اگر بعد کو تحقیق ہو کہ مثلًا وقت ولادت اتنے منٹ آتے یا پیچھے تھا تو ادراک تقویمات کے لیے تجدید انحمال کی حاجت نہ ہوگی۔

رسالہ

مقامع الحدید علٰی خدّ المنطق الجدید ۱۳۰۴ھ

(لوہے کے گرز منطقِ جدید کے رخسار پر)

مسئلہ ۳۰ : ازبریلی مجانب نواب مولوی سلطان احمد صاحب یکم رجب ۱۳۰۴ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

رائے بیضاضیائے حضرات علمائے دین ادام اللہ برکاتھم الٰی یوم الدین (اللہ تعالٰی قیامت تک ان کی برکتوں کو دوام بخشے۔ت) پر واضح ہوکہ ان روزں (دنوں) زید فلسفی نے کہ اپنے آپ کو سنی کہتا بلکہ اعلم علمائے اہلسنت جانتا اور اپنے سوا اور علماء کو بہ نگاہ کو بہ نگاہِ تحقیر واہانت دیکھتا ہے ایک کتاب منطق میں تالیف کی اور اسے جابجا ذکر ہیولٰی وقدم اشیاء وعقولِ عشرہ ومزعومہ فلاسفہ وغیر ذلک مسائل فلسفیہ سے مملو ومشحون کیا۔

یہ خادم سنت بہ نظر حمایت ملت اس سے چند اقوال التقاط کرکے مشہد انظار عالیہ علمائے دین میں حاضر کرتا ہے [عہ]:

عہ : خلاصہ اقوال فلسفیہ مع حکم جواب از مستفتی۔

قول اول : اللہ تعالٰی کے سوا عالم کے دس ۱۰ خالق اور ہیں۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

قول اوّل: التحقیق انّھا لیست الطبائع کلھا مجردۃ محضۃ لکن للطبائع المرسلۃ فی باب التجرد والمادیۃ مراتب ﴿الی ان قال﴾

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبعیتیں مجرو محض نہیں ہیں لیکن تجردو مادیت کے اعتبارسی طبائع مطلقہ کے کئی مرتبہ ہیں (یہاں تک کہ اس نے کہا) ساتواں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الجواب: یہ عقیدہ کفر ہے۔

قول دوم: مادہ اجسام قدیم ہے۔

الجواب: یہ قول کفر ہے۔

قول چہارم: عقول عشرہ ونفوس قدیم ہیں۔

الجواب: یہ قول کفر ہے۔

قول پنجم: بعض چیزیں خود زیادہ استحقاقِ ایجاد رکھتی ہیں، اگر اللہ تعالی انہیں نہ بنائے تو بخیل ٹھہرے اور ترجیح مرجوع لازم آئے۔

الجواب: یہ قول بدعت وضلالت ومستلزم کفر ہے۔

قول ششم: کی دلیل میں نقل کیا کہ یہ عقولِ عشرہ ہر عیب ونقصان سے پاک ومنزّہ ہیں اور محال ہے کہ تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت ان کے علم سے غائب ہو۔

الجواب: یہ کفر سے تمسک ہے۔

قول ہفتم: حدوث وتغیر، نہ کوئی شے نابود تھی نہ کبھی نابود ہو بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہوگئی، حقیقۃً ہر چیز ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

الجواب: یہ کفر ہے اور بہت سے کفروں کو مستلزم۔

قول ہشتم: میری یہ کتاب نہایت تحقیق کے اپیہ پر اور فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

الجواب: یہ قول نہایت سخت گناہ عظیم اور بہت جا روایت کی رو سے کفر ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

السابعة مرتبة الماهيات المجردة بالكلية، لاتعلق لها بالمادة تعلق التقويم اوالحلول اوالتدبيرو التصرف، ولا تعلق لها الا تعلق الخلق والايجاد مثلًا وهي حقائق المفارقات القدسية كالمعقب القدسي و سائر المعقول العشرة والحقيقة الواجبة اه ملتقطا من ص ۲۵۰ الی ۲۵۱۔

مرتبہ ان ماہیتوں کا ہے جو کُلّی طور پر مجرد ہیں، ان کا مادہ کے ساتھ تقویم حلول یا ندر بیر و تصرف کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی تعلقِ خلق و ایجاد کے سوا ان کا کوئی اور تعلق ہے اور وہ حقائق مفارقاتِ قدسیہ ہیں جیسے معقب قدسی، عقول عشرہ اور حقیقتِ واجبہ اھ ملتقطا ص ۲۵۰ تا ۲۵۱۔

دوسرے رسالہ القول الوسیط میں اس مسئلہ کی تحقیق یوں لکھی ہے۔

العلة الجاعلة هل يجب كونها واجبة الوجود اويمكن كونها ممكنة ... المشهور الثاني فيما بين الحكماء لكن المحققين منهم نصوا انّ العلة المؤثرة بالذات هو الباري، والعقول كالوسائط والشروط لتعلق التاثير الواجبي بغيرها كيف والماهية الامكانية انما وجودها بالاستعارة عن الواجب، فهو المعطى بالذات الوجودات، فان اعطاء المستعير ليس اعطاء حقيقة وانما هو اعطاء من تلقاء المالك، كما ان استناد اضاء العلم الى القمر ليس حقيقة بل بحسب الظاهر، وانما هو مستند الى الشمس، والقمر واسطة محضة الانتقال ضوءها الى العالم، فالمنير بالذات هي لا هو، فعلّية الممكن للممكن ظاهرية مجازية، فهذا الوجود الضعيف

کیا علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا اس کا ممکن ہونا جائز ہے؟ مشہور حکماء میں قول ثانی ہے لیکن ان میں سے محقق نے صراحت کی ہے کہ علت موثرہ بالذات فقط باری تعالیٰ ہے اور عقول تاثیر واجبی کے ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہونے کے لیے واسطوں اور شرطوں کی طرح ہیں کیوں نہ ہو حالانکہ ماہیت ممکنہ کا وجود تو واجب سے مستعار ہے چنانچہ وجودوں کا بالذات معطی واجب الوجود ہی ہے کیونکہ مستعیر کا کسی کو عطا کرنا درحقیقت اس کا عطا کرنا نہیں بلکہ وہ مالک کی طرف سے عطا کرنا ہے جیسا کہ عالم کو روشن کرنے کی نسبت چاند کی طرف کرنا حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ ظاہر کے اعتبار سے ہے درحقیقت اضاءت عالم سورج کی طرف منسوب ہے چاند تو اس کی روشنی کو عالم کی طرف منتقل کرنے کا محض واسطہ ہے۔ لہذا بالذات روشن کرنے والا سورج ہے نہ کہ چاند۔ چنانچہ

یصلح علّة بمعنی الواسطة والشرط والمتمم والآلة لا مفیدة للوجود عـــہ حقیقة وقد استوفی ھذا التحقیق فی مقامه اہ ملخصاص۲۔

قول دوم: المسئلة القائلة بان کلّ حادثٍ مسبوق بالعدم مخصوصة بالحادث الزمانی، والمادة حادث ذاتی اہ مختصراص۲۵۵۔

قول سوم: الصورة الجسمیة والنوعیة ایضا من

من الحوادث الذاتیة ص۲۔

قول چہارم: السرمدیات والثابتات الدھریة کالعقول والنفوس القدیمة اہ ملتقطاص۱۵۔

قول پنجم: *کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے پر لکھا:* اِعلم ان الباقر استدل علی ھذا بان طبیعة الحیوان المرسل لیس متعلق الذات بمادة ومدة، فلایکون مرھونه الوجود بالامکان الاستعدادی، فالامکان الذاتی ھناك ملاك فیضان الوجود، فاذاکان ھذا الحیوان المتعلق بالمادة فائض الوجود کان المرسل احق بالفیضان لاستحقاق الامکان الذاتی۔ وحاصله ان الحیوان المطلق مستحق

ممکن کا ممکن کے لیے علّت ہونا ظاہری و مجازی ہے، تو یہ ضعیف وجود اس معنی میں علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واسطہ، شرط، متمم اور آلہ ہے نہ کہ حقیقتًا مفید وجود ہے۔ اس کی پوری تحقیق اپنے مقام پر کردی گئی ہے اھ ملخصاص ۲ (ت)۔

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یہ مسئلہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے اھ (مختصر صفحہ ۲۵۵)(ت)۔

صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ بھی حوادثِ ذاتیہ میں سے ہیں۔ ص ۲ (ت)

سرمدیات (جن کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء) اور ثابتات دہریہ جیسے عقول اور نفوس قدیمہ اھ (التقاط ص ۱۵)۔

تو جان لے کہ میر باقر نے اس پر یوں استدلال کیا کہ بے شک حیوان مطلق کی طبیعت بالذات کسی مادہ و مدت سے متعلق نہیں ہوتی تو وہ امکانِ استعدادی کے ساتھ وجود کی مرہون نہ ہوگی چنانچہ امکان ذاتی یہاں پر فیضان وجود کی بنیاد ہوگا، پس جب یہ حیوان جو کہ مادہ سے متعلق ہے وجود کا فیضان کرنے والا ہے تو حیوان مطلق امکان ذاتی کے استحقاق کی وجہ سے فیضان وجود کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے

عـــہ: کذا فی المخطوطة المنقولة، ولعل فی الاصل لا مفیدة وجودٍ حقیقةً ۱۲ محمد احمد۔

للجود بامكانة الذاتي، والحيوان الخاص الجزئي يتوقف في وجوده على استعدادٍ ومادّةٍ وغواشيها فالمطلق الكلي احق بفيضان الوجود۔

فلا يردما اورده بعض الكُتّاب بانّ الامكان علة اقتصار، لا علة الجعل۔ فحقيقة الفيض لا يستلزم الفعلية لم لا يجوز ان الطبيعة لقصور

ها وعدمِ قابليتها للوجود الخارجي، ما استفاض الوجود۔ انتهى۔

ثم هذا القول مردود بوجوه:

الاول: انّ احقية الفيض مستلزمة للفعلية لانه لا بخل من جانب المبدء ؏ الفياض، فلو لم يوجد الاحق واستفاض منه غير الاحق لزم

ترجيح المرجوح۔ اھ(باختصار ص ۳۴۹)۔

مستحق وجود ہے جب کہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے۔ لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا اَحق (زیادہ حق دار ہوگا)۔

چنانچہ اس پر بعض مصنفوں کا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ امکان تو علّتِ اقتصار ہے نہ کہ علتِ جعل۔ لہذا فیضان وجود کا احق ہونا اس کی فعلیت کو مستلزم نہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ طبیعت اپنے قصور اور وجود خارجی کی عدم قابلیت کی وجہ سے مستفیض وجود نہ ہوئی ہو۔ انتہی۔

پھر یہ قول کئی وجوہ سے مردود ہے۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ فیضانِ وجود کا احق ہونا اس کی فعلیت کو مسلتزم ہے کیونکہ مبدا فیاض کی جانب سے کوئی بخل نہیں، لہذا اگر وہ احق کو وجود نہ بخشے اور غیر احق اس سے مستفیض ہوجائے تو مرجوح کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ (اختصار ص ۳۴۹)۔

قول ششم: فلاسفہ نے مفہوم کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف کی۔ اس پر اعتراض ہوا کہ:

؏: **اقول:** اللہ جل جلالہ کو مبدءِ فیاض کہنے میں نظر ہے۔

اولاً: لفظ مبدء شرع سے ثابت نہیں، بلکہ مُبدِئُ جوباب اکرام سے ہے۔

ثانیًا: مبدء ایک جانب کم متصل یا منفصل کو کہتے ہیں جہاں سے مثلاً حرکت یا شمار آگے چلے تو لفظ موہم ہے۔

ثالثًا: یوں ہی فیاض غیر ثابت

رابعًا: حق تعالٰی پر اطلاق صیغہ مبالغہ سماع پر موقوف۔

خامسًا: اس لفظ کے دوسرے معنی بھی ہیں کہ جناب باری پر محال۔ فیض ہلاک شدن۔ فیاض بسیار ہالک ۱۲

الجزئی المجرد لایدرك الابعنوان کلی، والمادی لایمکن ارتسامہ فی العقل المجرد، والمفهوم ماحاصل فی العقل۔

جزئی مجرد کا ادراک عنوان کلی کے بغیر نہیں کیا جاسکتا اور جزئی مادی کا عقل مجرد میں مرتسم ہونا ممکن نہیں اور مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ (ت)

زید نے اسے طویلہ عبارت طویلہ میں بیان کرکے لکھا۔

الجواب: انالانسلم ان الجزئی المادیّ یدرك بعنوان کلی، بل ذلك[عہ] هو التحقیق عندنالان العقول العشرۃ عندهم مبرّأۃ عن جمیع شوائب النقص والقبح، ومقدسۃ منزّهۃ عن سائر القبائح والنقائص، والجهل اشدّ القبائح، فلایَعْزُب عن علمها ذرّۃ من ذرّات الموجود فی العالم کلیاته وجزئیاته ومادیاته ومجرداته، فلایمکن ان لایعلم العقل الاول مثلاً تشخصات الموجودات والالزم الجهل فیه اھ بقدر المقصود ص ۲۰۶۔

قول ہفتم: المذهب المحقق عند المحققین انّ الاعدام اللاحقۃ الزمانیۃ

جواب: بے شک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئی مادی کا ادراک عنوان کلی سے ہوتا ہے بلکہ ہمارے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ کیونکہ فلاسفر کے نزدیک عقول عشرہ نقصان اور برائی کے تمام شائبوں سے بری اور تمام نقائص وقبائح سے پاک وصاف ہیں جب کہ جہالت تمام قباحتوں سے بڑی قباحت ہے چنانچہ موجوداتِ عالم کے ذرات میں سے کوئی ذرہ عقول عشرہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہوسکتا چاہے کلیات ہوں یا جزئیات، چاہے مجردات ہوں یا مادیات۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ عقل اول مثلاً موجودات کے تشخص کو نہ جانے ورنہ اس میں جہل لازم آئے گا۔ اھ، بقدر مقصود ص ۲۰۶۔

محققین کے نزدیک مذہب محق یہ ہے کہ لاحق ہونے والے اعدام زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں بلکہ عدم لاحق

عہ: اقول لایخفٰی قلق العبارۃ ههنا، ومقصوده۔ [عہ] ۔ ان الجزئی المادی لاتدرکه العقول بوجه جزئی، بل ذلك، الخ ۱۲ سلطان احمد۔

عہ: لایبدؤوماههنافی الاصل۔ لعله﴿ان یقول۔ ونحوه﴾ والمعنی تام بدون ذٰلك ایضاً ۱۲ محمد احمد غفرله۔

لیست اعداما حقیقة بل العدم الاحق غیبوبة زمانیة، بناء علی ماثبت من وجود الدھرا المعبرعنه بمتن نفس الامروحاق الواقع الذی یسع کل موجود ــــــــ وعلی ھذا فالاعدام السابقة علی الوجود اذا کان الحادث [عـــہ۱] متحققافی جزء من اجزاء الزمان، ایضًا غیبوبات مانیة والعدم الحقیقی انما ھوبالارتفاع والبطلان عن صفحة الواقع، فلایکون العدم بانتفائه عن کل جزء [عـــہ۲] من اجزاء الزمان، کمافی السرمدیات المتعالیة عن الزمان والتغیر۔ وبالجملة علی ھذا التحقیق لایکون الزمانیات معدومةً عن الواقع بل عن وقت وجودہ [عـــہ۳] ۔ اھ بالتقاط ص۱۵۔

توغیبوبت زمانی کا نام ہے۔ اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ وجود دہر میں سے کچھ ثابت ہے اس کو نفس الامر اور واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے جو کہ ہر موجود کو شامل ہے اور اس بنیاد پر وہ اعدام جو وجود پر سابق ہیں جب وجود زمانے کی کسی جزء میں متحقق ہو تو وہ بھی غیبوبت زمانیہ ہیں۔ اور عدم حقیقی تو فقط صفحہ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ اجزاء زمانہ میں سے ہر جز سے منتفی ہونے سے عدم نہ ہوگا، جیسا کہ سرمدیات میں جو زمان و تغیر سے ماوراء ہیں۔ اور مختصر یہ کہ اس تحقیق کی بنیاد پر زمانیات واقع سے معدوم نہیں ہوتیں بلکہ اس کے وجود کے وقت سے معدوم ہوتی ہیں اھ التقاط ص ۱۵ (ت)

قول ہشتم : خود اسی کتاب کی تعریف میں لکھا ہے :

"یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔ اور صیقل ذہن کے لیے عجب اکسیر اعظم و نافع کبیر ہے"۔

عـــہ۱: **اقول** ھٰذا مستغنیً عنه بعد ذکر السبقة علی الوجود، کمالایخفٰی ۱۲ س۔

عـــہ۲: **اقول** ھٰذا اجھل عظیم، فان الزمانی لایوجد الافی الزمان، فان خلاعنه الزمان بجمیع اجزاءہ خلاعنه الواقع البتة ــــ وقسه بالمکان ان خلت عنه الامکنة باسرھا کان معدوما فی نفس الامر، والالم یکن المکانی مکانیا، ھف، ۱۲ س عفی عنه۔

عـــہ۳: **اقول** ھذا اعظم جھلا، فان الزمان ایضًا بما فیه موجود فی الدھر وکذلك کون الزمان فی الزمان، فلایمکن علی القول بالدھر ان ینعدم الزمانی عن وقت وجودہ، وھل ھذا الاکالقول بالنقیضین ۱۲ س عفی عنه۔

اور خطبہ کتاب میں اُس کے مضامین کو اِکتناہِ حقائق و تدقیق فصیح و تحقیق صریح سے تعبیر کیا۔ ص ۲ اور اس کا نام "اَلْمَنْطِقُ الْجَدِیْدِ لنَاطِقِ النّاَلَه الحدید" رکھا___ لوح میں نام یونہی مطبوع ہوا مگر متن میں بجائے لِنَاطق، من ناطق ہے۔

آیا یہ اقوال شرعًا صحیح یا باطل ؟___ اور یہ مدح حلیہ صواب سے مُتحلّی یا عاطل ؟___ اور اس نام میں کوئی محذورِ شرعی ہے یا نہیں ؟ بینواتوجروا۔

الجواب :

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی رضی لنا الاسلام دینا واغنانا عن شقاشق الفلاسفۃ غناءً مبینًا * وارسل نبینا بالھدٰی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ *فاتم الحجّۃ، واوضح المحجۃ،وصدع بالحق دِقّہ وجِلّہ فصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وبارك علیہ،وعلٰی اٰلِہ وصحبہ ÷ حُمَاۃ السنن،ومُحاۃ الفتن،وکُلِّ محبوب،و مرضی لدیہ،صلاۃً تبقٰی وتدوم * بدوام الملك الحّی القیوم * واشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لاشریك لہ فی الخلق والتدبیر * والامر والتقدیر،والوجود القدیم والعلم المحیط * وانّ سیدنا ومولانا محمدًا عبدہ ورسولہ، الاٰتی

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے ہمارے لیے اسلام کو بطورِ دین پسند فرمایا، اور ہمیں فلاسفہ کے جھاگ سے واضح طور پر بے نیاز کردیا اور ہمارے نبی کو ہدایت و دینِ حق کے ساتھ بھیجا تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کرے چنانچہ اس نے دلیل کو تام اور راستے کو واضح فرمایا۔ اور چھوٹے بڑے حق کو کھلم کھلا بیان کردیا۔ اللہ تعالی آپ پر درود و سلام بھیجے اور برکتیں نازل فرمائے اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو سنتوں کے محافظ اور فتنوں کو مٹانے والے ہیں۔ اور ہر اُس شخص پر جو آپ کا محبوب و پسندیدہ ہے ایسا درود جو باقی رہنے والا اور دائمی ہے بادشاہ حی و قیوم کے دوام کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے اور خلق و تدبیر، امر و تقدیر، وجود قدیم اور علم محیط میں اس کا کوئی شریک نہیں، اور یہ کہ ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

بالملّة الغراء، والحکمۃ البیضاء المنزھۃ عن کل خبط وتخلیط ÷ وافراط و تفریط ÷ ____ صلوات اللہ و سلامہ علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وکلّ منتمٍ الیہ، اٰمین، اٰمین، الٰہ الحق اٰمین!

اس کے بندے اور رسول ہیں، وہ ایسی چمکدار ملّت اور روشن حکمت لے کر آئے ہیں جو ہر بے راہروی، آمیزش اور کمی سے پاک ہے، اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر اس شخص پر جو آپ کی طرف منسوب ہے۔ اے سچے معبود! ہماری دعا قبول فرما (ت)

حق جل وعلا دین حق پر قائم اور آفات تفلسف سے محفوظ و سالم رکھے۔ فی الواقع عامہ اقوالِ مذکورہ سخت شنیع و فظیع ہیں۔ اور شرع مطہر میں اُن کے قائل کا حکم نہایت شدید و وجیع۔ لاسیما۔

قولِ اوّل

کہ اس میں بالتصریح باری عَزَّ مَجْدُہ کو تدبیر و تصرفِ مادیات سے بے علاقہ ماننا، مثلاً بدن انسانی میں جو مُبین متین، ظاہر، باہر زاہر قاہر تدبیریں صبح شام، دن رات ہر وقت عیاں و نہاں ہوتی رہتی ہیں جن کی حکمتوں میں عقول متوسطہ انگشت بہ دنداں ہیں، یہ سب جلیل و جمیل کام نفسِ ناطقہ کی خوبیاں ہیں۔ اللہ تعالٰی کو اصلاً ان سے تعلق نہیں، نہ اس کا بندوں کے بدنوں میں کوئی تصرف۔

لاالٰہ اللہ محمد رسول اللہ (اللہ کے بغیر کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ ت) ____ استغفر اللہ (میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں ت) ____ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ، ت) ھیھات، ھیھات! اس سے بڑھ کر کونسا کفر ملعون ہوگا ____ سبحٰنہ وتعالٰی " سُبۡحٰنَہٗ وَ تَعٰلٰی عَمَّا یَقُوۡلُوۡنَ عُلُوًّا کَبِیۡرًا (۴۳) "[1] اسے پاکی اور برتری ان کی باتوں سے بڑی برتری۔ ت)

سورۂ یونس رعد و سورہ الم تنزیل السجدہ کے پہلے رکوع اس نزعہ فلسفیہ کے رَد کو بس ہیں۔ اور سورہ یونس علیہ الصلوۃ والسلام کے رکوع چہارم میں فرماتا ہے:

"قُلۡ مَنۡ یَّرۡزُقُکُمۡ مِّنَ السَّمَآءِ وَ الۡاَرۡضِ اَمَّنۡ یَّمۡلِکُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ مَنۡ یُّخۡرِجُ الۡحَیَّ مِنَ الۡمَیِّتِ وَ یُخۡرِجُ الۡمَیِّتَ مِنَ الۡحَیِّ وَ مَنۡ

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/ ۴۳

يُدَبِّرُ الْاَمْرَ ؕ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ ۚ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ(۳۱) "[1] تو فرما کون تمہیں روزی دیتا ہے آسمان سے (مینہ اتار کر) اور زمین سے (کھیتی اُگا کر) یا کون مالک ہے شُنوائی اور نگاہوں کا۔ (کہ مُسَبَّبات کو اسباب سے ربطِ عادی دیتا ہے۔ اور قَرع سے ہوا کہ صوت کا حامل کرتا، پھر اُسے اذنِ حرکت دیتا، پھر اسے عَصبہ مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے بچنے کو محض اپنی قدرتِ کاملہ سے ذریعہ ادراک فرماتا ہے ___ اور اگر وہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یونہی جو چیز آنکھ کے سامنے ہو، اور موانع و شرائط عادیہ مرتفع و مجتمع۔ واللہ اعلم انّ ذٰلك بالانطِباع اوخروج الشعاع، کماقدشاع، او کیفما ماشاء (اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے کہ وہ انطباع کے ساتھ ہوا یا شعاع کے نکلنے سے ہوا جیسا کہ مشہور ہے یا جیسے اس نے چاہا۔ ت) ____ اس وقت اِبصار کا حکم دیتا ہے ___ اور اگر وہ نہ جاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے۔ اور وہ کون ہے جو نکالتا ہے زندے کو مُردے سے (کافر سے مومن، نطفہ سے انسان، انڈے سے پرند) اور نکالتا ہے مردے کو زندے سے، اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر کام کی۔ (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کی کام، ہر بدن میں اس کے کام، کہ غذا پہنچاتا ہے۔ پھر اُسے روکتا ہے۔ پھر ہضم بخشتا ہے۔ پھر سہولت دفع کو پیاس دیتا ہے۔ پھر پانی پہنچاتا ہے۔ پھر اس کے غلیظ کو رقیق، لزج کو منزلق کرتا ہے۔ پھر ثقل کیلوس کو امعا کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر ماساریقا کی راہ سے، خالص کو جگر میں لے جاتا ہے۔ وہاں کیموس دیتا ہے۔ تلچھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا۔ کچے کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے۔ فُضلہ کو مثانہ کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر انہیں بابُ الکَبِدْ کے راستے سے عُروق میں بہاتا ہے۔ پھر وہاں سہ بارہ پکاتا ہے۔ بے کا کو پسینہ بنا کر نکالتا ہے۔ عطر کو بڑی رگوں سے جَداول، جداول سے سواقی، سواقی سے باریک عروق، پیچ در پیچ تنگ بر تنگ راہیں چلاتا ہوا، رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر اُنڈیلتا ہے۔ پھر یہ محال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے۔ جو جس کے مناسب ہے اسے پہچانتا ہے۔ پھر اعضاء میں چوتھا طبخ دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ کر صورتِ عُضویّہ لیں۔ اِن

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۱

حکمتوں سے بقائے شخص کو مایَتَحَلّلْ کا عوض بھیجتا ہے ___ جو حاجت سے بچتا ہے اُس سے بالیدگی دیتا ہے اور وہ ان طریقوں کا محتاج نہیں۔ چاہے تو بے غذا ہزار برس جِلائے اور نماء کامل پر پہنچائے ___ پھر جو فُضلہ رہا اُسے منی بنا کر صلب و ترائب میں رکھتا ہے۔ عقدو انعقاد کی قوت دیتا ہے۔ زن و مرد میں تالیف کرتا ہے۔ عورت کو باوجود مشقت حمل وصعوبت وضع شوق بخشتا ہے۔ حفظِ نوع کا سامان فرماتا ہے۔ رحم کو اذن جذب دیتا ہے ___ پھر اس کے اِمساک کا حکم کرتا ہے۔ پھر اسے پکا کر خون بناتا ہے۔ پھر طبخ دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے۔ پھر اس میں کلیاں، کنھیان نکالتا ہے۔ قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست، سینکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب ___ پھر جیسی چاہے تصویر بناتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے رُوح ڈالتا ہے۔ بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے۔ پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے۔ پھر وقتِ معین پر حرکت وخروج کا حکم دیتا ہے۔ اس کے لیے راہیں آسان فرماتا ہے۔ مٹی کی مورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا تارا۔ چاند کا ٹکڑا کر دکھاتا ہے۔ " فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ (۱۴) "[1] (تو بڑی برکت والا ہے اللہ سب سے بہتر بنانے والا۔ ت) اور وہ اِن باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسالے۔

ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ "فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ"[2] اب کہا چاہتے ہیں کہ اللہ۔ تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟ " اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ"[3] (ہم ایک اللہ پر ایمان لائے۔ ت) ـــــ آہ! آہ! اے مُتفلسف مسکین! کیوں اب بھی یقین آیا یا نہیں کہ تدبیر و تصرف اسی حکم علیم کے کام ہیں۔ جَلَّ جَلَالُہ وَعَمَّ نَوالُہ، "فَبِاَيِّ حَدِيْثٍۢ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ (۱۸۵) "[4] (پھر اس کے بعد کون سی بات پر ایمان لائیں گے۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۳/۱۴

[2] القرآن الکریم ۱۰/۳۱

[3] القرآن الکریم ۴۰/۸۴

[4] القرآن الکریم ۷۷/۵۰

فقیر غفر اللہ تعالٰی لہ نے اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں یہ دو حرف مختصر بقدر ضرورت ذکر کیے، ورنہ روزاوّل سے اب تک جو کچھ ہوا، اور آج سے قیامت، اور قیامت سے اَبَدُالاباد تک جو کچھ ہوگا وہ سب کا سب اِن دو لفظوں کی شرح ہے کہ : " یُدَبِّرُ الْاَمْرَ ؕ"[1] (اور تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔ ت)

سُبْحَانَہٗ مَا اعظم شانہ (وہ پاک ہے اور کتنی عظیم اس کی شان ہے۔ (ت)

مسلمان غور کرے کہ یہ عظیم حکیم کام جن کے بحر سے ایک قطرے، اور صحرا سے ایک ذرے کی طرف ہم نے اجمالی اشارہ کیا، شبانہ روز انسان کے بدن میں ہوا کرتے ہیں اور لاکھوں کروڑوں نفوس ناطقہ کی زمین کو اُن کی خبر نہیں ہوتی ـــــ ہزاروں میں دو ایک، سالہا سال کے ریاض و تعلیم میں، اُن میں سے اقل قلیل پر بقدرِ قدرت اطلاع پاتے ہیں۔ اِس پر جو کل بگڑی بنائے نہیں بنتی۔ جو ڈور الجھے سلجھائے نہیں سلجھے، پھر کیسا سخت جاہل عـــہ ہے جو تدبیر اَبدان، نفس کے سر دھرے ـــــ اچھا مُدَبِّر اور اچھے مُعْتَقِد! "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوْبُ (۷۳)"[2]۔ (کتنا کمزور چاہنے والا اور وہ جس کو چاہا۔ ت)

سبحن اللہ اگر یہی بات واقعی ہے، اور ہمارے رب تعالٰی کو ان امور سے اصلاً علاقہ نہیں،

عـــہ : مگر سُفہائے فلسفہ، نظرائے ہنبقہ سے کیا جائے شکایت کہ وہ افعال متقنہ تصویر جنین کو نفس حیوانی بلکہ قوت غیر شاعرہ کی طرف مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے۔ ع

ماعلی مِثلھم یُعَدُّ الْخَطاء

(ان جیسوں پر خطاء شمار نہیں کی جاتی۔ ت)

سبحان اللہ! خالقِ مختار جَلَّت قُدرَتُہٗ کی طرف بلاواسطہ تمام کائنات کے استناد میں ان کے لیے وہ زہر گھلا ہے کہ یہ حق ناصح کسی طرح قبول نہیں، اور ایسی بدیہی خرافتیں منظور و مقبول، "وَ مَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ (۴۰)"[3]۔ (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لیے کہیں نور نہیں۔ ت) ۱۲ منہ (من المصنف قدس سرہ)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۱

[2] القرآن الکریم ۲۲/ ۷۳

[3] القرآن الکریم ۲۴/ ۴۰

جیسا کہ اس متفلسف نے ادعا کیا تو وائے جہالت! نفس ہی کو نہ پُوجے! جو ایسی قاہر قدرت رکھتا، اور بہ طورِ خود اپنے بدن کی یہ جلیل تدبیر کیا کرتا ہے۔۔۔۔۔۔"وَ رَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُوْنَ (۱۱۲)"[1] (اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو۔ ت)

زید کے اس قول میں ایک کفر جلی تو یہ ہے۔۔۔۔۔۔ثُمَّ اَقُوْلُ (میں پھر کہتا ہوں۔ ت) ناظر عارف، مناظر منصف آگاہ وواقف کو سوق عبارت سے خالقیتِ عقول متبادر[عہ۱] و منکشف۔۔۔۔اور قائلانِ عقول کا یہ مسلک ہونا اس کا اقوی مشید و مرصف۔۔۔۔اگرچہ پائے مکابر لنگ، نہ مجال مناقشہ تنگ۔۔۔۔اور اگر نہ سہی، تاہم[عہ۲] تعادل کفتین میں اشتباہ نہیں۔۔۔۔اور نہ بھی مانو تو ایہام شدید سے بچنے کی راہ نہیں۔۔۔۔اور ایسی جگہ مجرد ایہام بحکم شرع ممنوع وحرام ہے۔ کما سیاتی۔

عہ ۱: **اقول:** فقیر ایک مثالِ واضح ذکر کرتا ہے کہ منصف کو کافی ہو اور مُتعسف کو دفتر بس نہیں۔۔۔۔۔۔مثلاً اگر کہا جائے کہ قرآن مجید سے علاقہ رکھنے میں لوگ مختلف رنگ پر ہیں۔۔۔۔۔کوئی بہ قوت اجتہاد اس سے استنباط احکام کرتا ہے، کوئی بہ حزم و احتیاط اس کی تفسیر لکھتا ہے، کوئی حافظ ہے کوئی قاری، کوئی سامع کوئی تالی، ایک معلم دوسرا متعلم۔۔۔۔۔۔یہ سب لوگ اس سے سچا علاقہ رکھتے ہیں۔۔۔۔۔۔اور بعض وہ جن کے لیے ان علاقوں میں سے کچھ نہیں، اور انہیں قرآن کریم سے تعلق نہیں مگر مثلاً علاقہ عداوت، تکذیب جیسے مصنف منطق الجدید و مجوس و ہنود و نصارٰی و یہود۔

ایمان سے کہنا اس کلام سے صاف صاف یہی سمجھا جائے گا یا نہیں کہ قائل نے مصنف منطق الجدید کو بھی دشمن و مکذب قرآن بتایا۔۔۔۔۔۔اگرچہ لفظ "مثلاً" میں اتنی گنجائش ہے کہ یہ علاقہ مذکورین مابعد کے لیے سمجھیں اور منصنف مسطور کے لیے اور کچھ تصور کرلیں۔ مثلاً فال کھولنا یا تجارت کرنا۔۔۔۔۔۔تقصیر معاف! اس نہج خاص پر وضع مثال اظہارِ حق کے لیے ہے کہ آدمی اپنے مقابلہ میں خواہی نہ خواہی ظاہر متبادر پر جاتا ہے، اور وہاں دوسرے کی طرف سے ابدائے عذر کو احتمالاتِ بعید تلاش نہیں کرتا۔۔۔۔۔۔

اب اس مثال کو اپنی عبارت سے ملا کر دیکھ لیجئے کہ بعینہ اُسی رنگ کی ہے یا نہیں؟۔۔۔۔۔۔پھر جب یہاں یہ متبادر تو وہاں سے ادعائے خالقیت عقول کیونکر ظاہر نہ ہوگا؟ واللہ تعالٰی الہادی ۱۲ عبدہ سلطان احمد خان غفرلہ۔

عہ ۲: یہ سب تنزُّلات بہ لحاظِ مجادلین ہیں ورنہ اصل کارَد ہی تبادرِ خالقیت ہے کما بیننا ۱۲ اس عفی عنہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/ ۱۱۲

بہرحال اگر یہی مقصود عـــہ۱ تو اس کا کفرِ بواح ہونا خود ایسا بین کہ محتاج بیان نہیں ــــ رب تبارک وتعالٰی فرماتا ہے :

"هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ"[1]

کیا کوئی اور بھی خالق ہے خدا کے سوا۔

اور ارشاد فرماتا ہے عزوجل : "يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا وَّ لَوِ اجْتَمَعُوْا لَهٗ"[2]

اے لوگو! ایک کہاوت بیان کی گئی اسے کان لگا کر سنو، بے شک وہ جنہیں تم اللہ کے سوا معبود ٹھہراتے ہو ہر گز ایک مکھی نہ بنائیں اگرچہ اس پر ایکا کرلیں۔

اور فرماتا ہے :

جَلَّت عظمتہٗ "اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ ؕ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (۵۴)"[3]۔

سن لو! خاص اُسی کے کام ہیں خلق عـــہ۲ وتکوین، برکت والا ہے اللہ مالک سارے جہان کا۔

اور فرماتا ہے تعالٰی شانہٗ : "اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ؕ هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ ؕ سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۴۰)"[4]

اللہ وہ ہے جس نے تمہیں بنایا، پھر روزی دی، پھر مارے گا پھر جِلائے گا۔ تمہارے شریکوں میں کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کچھ کرے ؟ پاکی اور برتری ہے اُسے ان کے شرک سے۔

عـــہ۱: کما ھو الظاھر المتبادر وان انکرہ المکابر ۱۲ س عفی عنہ۔

عـــہ۲ : یہاں خلق سے مراد مادہ سے بنانا جیسے آدمی نطفہ سے، اور تکوین سے مراد امر کن سے موجود فرمادینا جیسے ارواح کی پیدائش ۱۲ سلطان احمد خاں بریلوی عفا عنہ المولی القوی۔

---

[1] القرآن الکریم ۳/۳۵

[2] القرآن الکریم ۷۳/۲۲،

[3] القرآن الکریم ۵۴/۷

[4] القرآن الکریم ۴۰/۳۰

اور سُورہ لقمان میں افلاک و عناصر و جمادات و حیوانات و آثارِ علویہ و نباتات سب کی طرف اِجمالی ارشارہ کرکے ارشاد فرماتا ہے تقدس اسمہ :

"هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَا ذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ ؕ بَلِ الظّٰلِمُوْنَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ۠(۱۱)"[1]

یہ سب تو خدا کا بنایا ہوا ہے وہ مجھے دکھاؤ کہ اس کے سوا اوروں نے کیا بنایا، بلکہ ناانصاف لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

صدق اللہ سبحٰنہ ــــــــ یہاں تک کہ اس امر کا باری عزاسمہ سے خاص ہونا مدارک مشرکین عرب میں بھی مرتسم تھا۔ قال جل ذکرہ : " وَلَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ"[2]

اور بے شک اگر تو ان سے پوچھے کہ آسمان وزمین کس نے بنائے، ضرور کہیں گے اللہ نے۔

یہ سخافتِ جلیہ وخرافت علیہ جس نے انہیں امیر الحیر بنایا عُقلائے فلسفہ کا حصہ تھی۔ "قٰتَلَهُمُ اللّٰهُ ۚ اَنّٰى یُؤْفَكُوْنَ(۳۰)"[3] (اللہ تعالٰی انہیں مارے کہاں اوندھے جاتے ہیں۔ ت)

سلّمنا کہ زید کا یہ مطلب نہیں، نہ وہ عقول عشرہ کو خالق بالذات و موجد مستقل مانے بلکہ انہیں صرف شرط وواسطہ جانتا، اور باری تعالٰی کی تاثیر و فاعلیت کا متمم مانتا ہے تو گویا "مثلًا" اسی تنویع کی طرف مشیر، کہ علاقہ خلی ہو یا وساطت فی الخلق، اور اس قدر سے اسے انکار کی گنجائش نہیں، کہ دوسرے رسالہ میں خود اس کا اقرار کیا اور اسے مذہب محقق و مشرب حق قرار دیا ــــــ تو یہ خود کفر و واضح وارتداد فاضح ہونے میں کیا کم ہے۔ کہ اس میں صراحۃً اس قادر ذوالجلال، غنی متعال تبارک و تعالٰی کو خلق و ایجاد میں غیر کافی، اور دوسری چیز کے توسط و آلیت کا محتاج اور صاف صاف اس قدیر مجید عزوجل کو فاعلیت میں ناقص، اور عقول عشرہ کو اس کا کامل و تام کرنے والا ماناــــــ وَاَیُّ کُفْرٍ اَفحَشُ مِنْ ھٰذا؟ (اور کون سا کفر اس سے بدتر ہے؟ (ت)ــــــ یہ ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔ باری کا عجز ایک کفرــــــ دوسرے کی طرف نیاز دو کفرــــــ آپ ناقص ہونا تین کفرــــــ غیر سے تکمیل پانا چار کفرــــــ خالق مستقل نہ ہونا پانچ کفر۔ ؎

---

[1] القرآن الکریم ۳۱/ ۱۱

[2] القرآن الکریم ۳۱/ ۲۵و۳۹/ ۳۸

[3] القرآن الکریم ۹/ ۳۰و۶۳/ ۴

فکفر فوق کفرٍ فوق کفر   کان الکفر عــہ۱ من کثرو وفر

کماءِ اٰسن عــہ۲ فی نتن دفر   تتابع قطرہ من ثقب کفر عــہ۳

(وہ ایک کفر ہے اوپر کفر کے اوپر کفر کے۔ گویا کہ کفر اس کی کثرت و بہتات سے ہے۔ جیسے گندہ بدبودار متعفن پانی، جس کے قطرے بڑے بڑے پہاڑ کے سوراخ سے پے درپے نکل رہے ہیں۔ ت)

ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم

ثم اقول: (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) اِستقصاء کیجئے تو ہنوز تعدد خالق کے لوائح، کلامِ زید سے عَلانیہ لائح ___ قول وسیط کی تقریر ___ اس میں چاند سورج کی تنظیر ___ قید "بالذات" کی بار بار تکریر صاف صاف بتارہی ہے کہ عقول سے صرف خالقیت ذاتیہ منتفی مانتا ہے ___ نہ خالقیت مستفادہ ___ اور اس قدر واقع و نفس الامر میں صدقِ خالق کا منافی نہیں ___ یوں تو علم و سمع وبصر وحیات بلکہ نفس وجود تمام عالم سے منفی اور حضرت حق جل وعلاء سے خاص ___ پھر بایں ہمہ "وَ اِنَّهٗ لَذُوْ عِلْمٍ "[1] (بے شک وہ صاحب علم ہے۔ ت) و "فَجَعَلْنٰهُ سَمِیْعًۢا بَصِیْرًا (۲) "[2] (ہم نے اسے سنتا دیکھتا کردیا۔ ت) "بَلْ اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ "[3] (بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ ت) و "فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ (۱۱۷) "[4] (تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہوجا

عــہ ۱ : فیہ توجیہان: **الاول** اَنّ من بما بعدہ متعلق بالشطر الاٰتی، وخبر کان قولہٖ الخ فمن علی ھذا للتعلیل، **والثانی** انہا ھی الخبر بعد تعلقہا بما خوذ اونحوہ، واللام فی الکفر للعہد، ای کان کفرہ ھذا ماخوذ من الکُثر والوفر باسقاط بعض الحروف منہا ۱۲ س۔

عــہ ۲ : ماء اٰسن متغیر الطعم والرائحۃ، نتن گندہ شندن وگندگی۔ دَفر بدال مہملہ مفتوحہ بوئے بغل ۱۲ س۔

عــہ ۳ : کفر بالفتح کوہِ بزرگ۔ تَتَابَعَ پے درپے آمدن ۱۲ س۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/ ۶۸

[2] القرآن الکریم ۷۶/ ۲

[3] القرآن الکریم ۳/ ۱۶۹

[4] القرآن الکریم ۲/ ۱۱۷

تو وہ فوراً ہو جاتی ہے ت) قضایائے حقہ صادقہ ہیں۔ اور حقائق الاشیاء ثابتة[1] (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ ت)

پہلا عقیدہ خود اپنی ہی نظیر میں دیکھے کہ نور قمر تاب آفتاب سے مستفاد ہونا "جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّ الْقَمَرَ نُوْرًا" ؏

[2] (اس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند چمکتا۔ ت) کے مخالف نہ ٹھہرا۔

؏: آیہ کریمہ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارہ عالم کرتا ہے۔

هوالراجع من جهة العقل ایضا والیه جنح المحققون منهم الامام الرازی۔

عقل کے اعتبار سے بھی وہی راجح ہے اور محققین کا میلان بھی اسی کی طرف ہے جن میں امام فخر الدین رازی علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں۔ (ت)

نہ یہ کہ استنارہ صرف ضوء شمس کا تادیہ کرے کما ظنه بعض الفلاسفة (جیسا کہ بعض فلاسفہ نے اس کا گمان کیا ہے۔ ت)

رہا یہ کہ وہ خود نورانی نہیں بلکہ پرتو مہر سے روشن ہوتا ہے۔ **اقول:** اس کی نہ ہم نفی کریں لعدم ورود السمع بتکذیبہ (اس کی تکذیب پر دلیل نقلی وارد نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) نہ اُس پر جزم ضرور ہے لعدم قیام البرھان علٰی تصویبہ اس کی درستگی پر برہان قائم نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت)

والدوران لیس فی شیئ من البرھان وان زعموا انه بدیھی ثابت بالحدس، کیف ولا قاطع بابطال قول ابن الھیثم فی الاھلّة، وما ذکروہ من حدیث الخسوف فیجوز ان یکون ذٰلك لان القادر تعالٰی ینزع منه النور متی شاء من دون ان تکون

اور دوران برہان میں سے کچھ نہیں، اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے حدس سے ثابت ہے، یہ کیسے ہوگا، حالانکہ چاندوں کے بارے میں ابن ہثیم کے قول کے ابطال کا کوئی قاطع نہیں ہے۔ اور چاند گرہن کے بارے میں جو حدیث انہوں نے ذکر کی تو ایسا ہونا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالٰی اس پر قادر ہے کہ جب چاہے چاند کا نور سلب فرمادے بغیر اس کے کہ سورج اور چاند کے درمیان

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح العقائد النسفیہ، دار الاشاعۃ العربیۃ قندھار پاکستان۔ ص۸

[2] القرآن الکریم ۱۰/۵

اور لفظ "مجازی "جس طرح "حقیقت " کے مقابل بولتے ہیں، یونہی بہ مقابلہ ذاتی اطلاق،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الحیلولۃ ھی الموجبۃ لہ ــــ والمعیۃ لاتفید العلیۃ ــــ بل ھٰذا الذی ذکرناھو المستفاد من ظواھر الاحادیث ــــ وقد رأینا کذبھم فی کسوفٍ وقع علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لعشرٍ خلونَ من شوال ــــ مع ان قاعدتھم تقضی بان لایقع الا آخر الشھر، اذ المقارنۃ لاتکون الا اذ ذاك۔ فلما ظھرلنا انتقاض الدوران فی الکسوف عسی ان یظھر ایضًا فی الخسوف ــــ علی ان فی الباب احتمالات اُخر لایتکافیھا الدلیل ــــ وبالجملۃ مالہ یخبر عنہ نراہ مضطربا ھٰکذا الٰی یوم القیمۃ فاستفدہ فانہ مھم ــــ نعم افاد الامام عبدالوھاب الشعرانی فی میزان الشریعۃ الکبرٰی اجماع اھل الکشف علی ان نور القمر مستفاد من نور الشمس[1] فمن ھذا الوجہ نحن نقول بہ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ای من المصنف قدس سرہ)

زمین حائل ہو جو کہ چاند گرہن کا موجب ہے اور معیت مفید علیت نہیں، بلکہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے یہی ظاہر حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اور بے شک فلاسفہ کا جھوٹ ہم نے دیکھ لیا اس سورج گرہن میں جو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانہ اقدس میں دس شوال کو واقع ہوا، باوجودیہ کہ ان کے قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ سورج گرہن صرف مہینہ کے آخر میں واقع ہوسکتا ہے کیونکہ مقارنت اسی وقت ہوتی ہے جب ہمارے لیے سورج گرہن میں دوران کا ٹوٹ جانا ظاہر ہوگیا ہے تو چاند گرہن میں بھی ظاہر ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں اس باب میں اور بھی کئی احتمال ہیں جن میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں۔ خلاصہ یہ کہ جس کے بارے میں خبر نہیں دی گئی ہم اسے قیامت تک یوں ہی مضطرب دیکھیں گے۔ اس سے فائدہ حاصل کر کیونکہ یہ بہت اہم ہے۔ ہاں۔ امام عبدالوہاب شعرانی علیہ الرحمۃ نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں افادہ فرمایا کہ نور قمر کے نور شمس سے مستفاد ہونے پر اہل کشف کا اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہم اس کے قائل ہیں۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (یعنی مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے) (ت)

---

[1] میزان الشریعۃ الکبرٰی

اور ذاتی کو بہ لفظ حقیقت خاص کرتے ہیں ــــــ ہماری مِلک مِلک مجازی ہے، یعنی بہ عطائے الٰہی، نہ اپنی ذات سے ــــــ نہ یہ کہ حقیقت و نفس الامر میں باطل ہے۔

قال تعالیٰ: "فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ (۷۱)"[1] (تو یہ اُن کے مالک ہیں، ت)

قال تعالیٰ: "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ"[2] (وہ جس کے مالک ہوئے ان کے دائیں ہاتھ، ت)

ولہذا "وَ سْــٴَـلِ الْقَرْيَةَ"[3] (اور اس بستی سے پوچھ۔ ت)

مجاز ہوا کہ علم و سماع و قدرت علی الجواب جو مُصحح استفسار حقیقی ہیں وہاں مسلوب و معدوم ــــــ اور "سَلْهُمْ اَيُّهُمْ بِذٰلِكَ زَعِيْمٌ (۴۰)"[4] (تم اُن سے پوچھو ان میں کون سا اس کا ضامن ہے۔ ت) قطعًا حقیقت کہ ثبوت یقینی ــــــ اگرچہ عطائی ہے۔

ہر عاقل جانتا ہے کہ مدارِ حقیقت ثبوت فی الواقع پر ہے ــــــ اور وہ ذاتی و مستفاد دونوں سے عام ــــــ ع

ھٰذا الذی تعرف البطحاء واطأته

(یہ وہی ہے جس کے روندنے کو وادی بطحا پہچانتی ہے۔ ت)

اور ــــــ ع

العرب تعرف من انکرت والعجم،

(جس کا تو نے انکار کیا اس کو عرب و عجم پہچانتے ہیں۔ ت)

میں جو فرقِ استعمال ہے عاقل پر مستور نہیں ــــــ یہیات! اگر حقیقت منُوط بہ ذاتیت، ہو تو لازم آئے معاذ اللہ خلقِ اشیاء حقیقۃً جناب باری سے مسلوب بلکہ محال ہو، اور ان کا اثبات فقط مجازی خیال ــــــ کہ جب حقیقتہً اِفاضہ وجود نہ ہوا تو واقع میں کچھ نہ بنا ــــــ "اَعْطٰى كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ"[5] (اس نے ہر چیز کو اس کے لائق صورت دی۔ ت) کیونکر صادق آئے وقس علٰی ھذا اشائع اُخری (اسی پر دوسری برائیوں کو قیاس کرلو۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۷۱

[2] القرآن الکریم ۱۶/ ۷۱

[3] القرآن الکریم ۱۲/ ۸۲

[4] القرآن الکریم ۶۸/ ۴۰

[5] القرآن الکریم ۲۰/ ۵۰

لاجرم ایسی مجاریت صدق حقیقی کی نافی نہ ثبوت واقعی کے منافی ـــــ تو زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقول عشرہ سے صرف خالقیت ذاتیہ منفی، ورنہ حقیقۃً وہ خالق عالم ہیں جیسے چاند منیر زمین اگرچہ یہ خالقیت حق جل وعلا سے مستعار، جس طرح شمس سے قمر کے انوار۔ قرآن واہل قرآن سے پوچھ دیکھئے کہ یہ عقیدہ ان کے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاش اللہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہر گز ہر گز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرت ؏ مستفادہ سے خالیقت کیا کرے۔ "سُبۡحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا یُشۡرِكُوۡنَ (۱۸)"[1] (اسے پاکی اور برتری ہے ان کے شرک سے۔ ت)

؏: "اَنِّیۡۤ اَخۡلُقُ لَكُمۡ مِّنَ الطِّیۡنِ كَهَیۡـَٔةِ الطَّیۡرِ"[2] ـــ فلا یخفٰی علی ذی لُبٍ انّ فیه تبدیل الجسم التعلیمی دون ایجاد الطبعی، بل ذٰلك ایضًا ـــ اعنی زوال ابعاد وحدوث اُخرٰی ـــ انّما هو علی طریقة الحکماء القائلین بالکم المتصل واما المتکلمون فلم یحدث عندهم فی الطین شیئ لم یکن، ولم یزل عنه شیئ قد کان، وانما انتقلت الجواهر الفردة من طولٍ الٰی عرض اوبالعکس مثلًا کما صرّحوابه فی الشمعة ـــ وهذا هو معنی تصویر الملك المؤکل بالرحم الجنین فیها، فلیس الا ابداء هیأت لاجزاء الجسم، لا ایجاد لحمٍ او شحم اوعظم والله تعالٰی اعلم ۱۲ منه (قدس سره)

بے شک میں تمہارے لیے مٹی سے پرندہ کی سی صورت بناتا ہوں، کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں کہ یہ جسم تعلیمی کی تبدیلی ہے نہ کہ جسم طبعی کی ایجاد، بلکہ یہ بھی یعنی بعض ابعاد کا زوال اور دوسرے ابعاد کا حدوث بھی ان حکماء کے طریقہ پر ہے۔ جو کم متصل کے قائل ہیں۔ رہے متکلمین تو ان کی نزدیک گارے میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوئی جو پہلے نہ تھی اور نہ کوئی شے زائل ہوئی جو پہلے وہاں نہ تھی۔ بلکہ فقط جواہر فردہ کا طول سے عرض یا عرض سے طول کی طرف انتقال ہوا جیسا کہ موم کے باری میں انہوں نے تصریح کی۔ ماں کے پیٹ میں موکل فرشتی کے جنین کی صورت بنانے کا بھی یہی معنی ہے۔ یہ تو محض اجزاء جسم کو ایک ہیات دینا ہے نہ کہ گوشت، چربی اور ہڈیوں کو موجود کرنا۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہی ۱۲ منہ (قدس سرہ)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۱۸ و ۱۶/ ۱ و ۳۰/ ۴۰

[2] القرآن الکریم ۳/ ۴۹

بالجملہ باری تبارک وتعالٰی کوکسی شیئ کی تدبیر وتصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالق جواہر، خواہ ایجاد باری تعالٰی کا متمم کہنا قطعًا جزمًا کفریاتِ خالصیہ______اور یہ سب مسائل اجلی ضروریات دین سی ہیں____بلکہ ان میں بھی ممتاز______اور اپنے کمال وضوح میں تجشم ایضاح سے غنی وبے نیاز۔

تنبیہ: ہاں عجیب نہیں کہ زید کو سرگرمی وساوس ان عذر بارد پر لائے کہ ان میں ان امور کا دل سے معتقد نہیں، یہ تو میں نے فلاسفہ کے طور پر لکھ دیا ہے۔

اقول: (میں کہتا ہوں، ت) لاتعدم الخرقاءُ حیلةً (کوئی مکار عورت حیلہ سازی سے خالی نہیں ہوتی، ت)______بین وواضح کہ یہاں کوئی صورت اِکراہ نہ تھی، اور بِلااکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر، اگرچہ دل میں اس پر اعتقاد نہ رکھتا ہو، اور عامہ علما فرماتے ہیں کہ اس سے نہ صرف مخلوق کے آگے بلکہ عنداللہ بھی کافر ہوجائے گا کہ اس نے دین کو معاذاللہ کھیل بنایا اور اس کی عظمت خیال میں نہ لایا۔ امام علامہ فقیہ النفس فخرالدین اوزجندی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ خانیہ میں فرماتے ہیں:

رجل کفر بلسانہ طائعا وقلبہ علی الایمان یکون کافرا، ولایکون عند اللہ مؤمنا[1]۔

جس شخص نے زبان سے بخوشی کلمہ کفر کہا، حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہوجائے گا اور وہ اللہ تعالٰی کے نزدیک مومن نہ ہوگا۔ (ت)

حاوی میں ہے:

من کفر باللسان وقلبہ، مطمئن بالایمان فھو کافر ولیس بمؤمن عند اللہ[2]۔

جس نے زبان سے کفر بکا اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے اور اللہ تعالٰی کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے۔ (ت)

مجمع الانہر وجواہر الاخلاطی میں ہے: وھذا اللفظ المجمع (اور یہ لفظ مجمع کے ہیں۔ ت):

من کفر بلسانہ طائعا وقلبہ مطمئن الایمان فھو کافر ولاینفعہ مافی قلبہ، لانّ الکافر یعرف بماینطق بہ بالکفر فاذانطق بالکفر

جس نے بخوشی زبان سے کفر بکا حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے، اور جو کچھ اس کے دل میں ہے وہ اس کو نفع نہ دے گا کیونکہ کافر تو منہ سے بولے ہوئے کفر سے پہچانا جاتا ہے جب اس نے

[1] فتاوٰی قاضیخان کتاب السیر باب مایکون کفرا من المسلم ومالایکون الخ نولکشور لکھنؤ ۴/ ۸۸۱

[2] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الحاوی مطلب فی ایراد الالفاظ المکفرۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۵

کان کافرا عندنا وعند اللہ تعالٰی[1]۔ زبان سے کفر بول دیا تو وہ ہمارے نزدیک اور اللہ تعالٰی کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

والحاصل انّ من تکلّم بکلمۃ الکفر ھازلًا اولاعبًا کفر عند الکل، ولا اعتبار باعتقادہ، ومن تکلمہ بھا خطأ اومکرھًا لایکفر عند الکل ومن تکلم بھا عالمًا عامدا کفر عند الکل[2]۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص نے بطور ہزل اور بطور کھیل کلمہ کفر بکا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا اس کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس نے خطاءً یا مجبورًا کلمہ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر نہ ہوگا۔ اور جس نے جان بوجھ کر قصدًا کلمہ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

طریقہ محمدیہ وحدیقہ ندیہ میں ہے:

التکلم بما یوجبہ (ای الکفر) طائعًا من غیر سبق اللسان عالمًا بانّہ کفر (کفر) بالاتفاق، وکذا الفعل و لوھزلًا ومزاحًا بلا اعتقاد مدلولہ، بل مع اعتقاد خلافہ (بقلبہ) فانہ یکفر عند اللہ تعالٰی ایضًا فلایفیدہ (فی عدم الکفر) اعتقاد الحق (بقلبہ) لانّ ذٰلک جعل کفرًا فی الشرع، فلا تعمل النیّۃ فی تغییرہ[3] اھ ملخصا

موجب کفر کے ساتھ تکلم جب کہ بخوشی بغیر سبقت لسانی کے ہوا اور متکلم جانتا ہو کہ یہ کلمہ کفر ہے بالاتفاق کفر ہے یہی حکم فعل کفر کا ہے اگرچہ ہزل ومزاح کے طور پر ہوا اور اس کے مدلول کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ اللہ تعالٰی کے نزدیک بھی کافر ہوگا اور دلی طور پر حق کا معتقد ہونا اس عدم کفر میں مفید نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو شرع میں کفر قرار دیا گیا ہے لہذا نیت اس کی تبدیلی میں عمل نہیں کرسکتی اھ تلخیص (ت)

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب السیر باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۸۸

[2] البحر الرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/ ۲۵

[3] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الخلق الخامس، مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱/ ۴۵۰

رہا یہ کہ فلاسفہ کے طور پر کہا، اقول : سچ ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے طور پر کہا، آخر جو کلمہ کفر کہا جائے گا والعیاذ باللہ تعالٰی (اللہ تعالٰی کی پناہ ت) وہ غالبًا کسی نہ کسی فرقہ کافرہ کے طور پر ہوگا۔ پھر کیا اس قدر اس حکم سے نجات دے سکتا ہے؟ ______حاشا وکلّا (ہرگز ہرگز نہیں۔ ت)

زید متفلسف سے استفسار کیجئے، بھلا اُسے کفر تو جانتا تھا کہیں اس عبارت میں اس کے رَدّیا اُس سے تبرّی کی طرف بھی اشارہ کیا؟ ______ کسی کلمہ، کسی حرف سے کراہت وناپسندی کی بُو بھی آتی ہے؟ ہیہات ہیہات!! نہ ہرگز ہرگز کوئی لفظ ایسا لکھا جس سے معلوم ہوتا کہ دوسرے کا قول نقل وحکایت کرتا ہے، بلکہ اس سب کے برعکس اسے لفظ التحقیق کے نیچے داخل کیا۔ اور "قولِ وسیط" میں ھٰذا التحقیق کہا جس نے رہا سہا بھرم کھول دیا فانّا للہ وانّا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ ت)

آئمہ دین، یہاں تک کہ خود مُنَقّحِ مذہب حضرت امام ربانی ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی اللہ تعالٰی عنہ تصریح فرماتے ہیں کہ : "جو شخص اپنی زبان سے المسیح ابن اللہ (مسیح اللہ تعالٰی کا بیٹا ہے۔ ت) کہے اور کوئی لفظ ایسا کہ حکایت قول نصارٰی پر دلیل ہو، ذکر نہ کرے، اگرچہ قصدِ حکایت کا دعوٰی کرتا رہے، ہرگز سچا نہ ٹھہرائیں گی اور عورت نکاح سے نکل جانے کا حکم دیں گے"۔

علامہ بدرالدین رشید حنفی رسالہ الفاظِ مُکفِرہ میں فتاوٰی صغرٰی وغیرہا سے ناقل!

وقالت للقاضی سمعت زوجی یقول المسیحُ ابنُ اللہ فقال انما قلت حکایۃ عمّن یقولہ، فانّہ اقرّ انّہ لم یتکلم الا بھٰذہ الکلمۃ بانتِ امرأتہ[1]۔

اگر کسی عورت نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے اس پر شور نے کہا کہ میں نے یہ کلمات اس شخص کی طرف سے نقل کرتے ہوئے کہے جو اس کا قائل ہے اور شوہر نے اقرار کیا۔ کہ اس نے یہی کلمات کہے ہیں تو اس کی عورت بائنہ ہوجائے گی۔ (ت)

اُسی میں ہے :

قال محمد ان شھد الشھود انّھم سمعوہ یقول المسیح ابن اللہ، و

امام محمد علیہ الرحمۃ نے فرمایا اگر گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ

---

[1] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحًا وکنایۃ مصطفی البابی مصر، ص ۱۹۴

لم یقل غیر ذٰلک، یفرّق القاضی بینھما ولایصدّقہ[1]۔

مسیح اللہ تعالٰی کا بیٹا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی کلمہ اس نے نہیں کہا تو قاضی اس شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کردے گا اور شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ (ت)

سبحان اللہ! جب اس مسئلہ میں ـــــــ جہاں قرین قیاس کہ اس نے لفظِ حکایت کہا ہو اور زن وشہود نے نہ سنا، حکم بینونت دیتے ہیں تو آدمی کفرِ صریح سے کتاب کو گندہ کرکے اور اسے وھذا التحقیق کے زیور پہنا کے کیونکر سبیلِ نجات پاسکتا ہے۔ ونسألُ اللہ الْعَافِیّۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

سیدنا امام اجل، عالم المدینہ مالک بن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ایک شخص کی نسبت سوال ہوا کہ اس نے قرآن کریم کو مخلوق کہا۔ فرمایا کافر ہے، قتل کردو، اس نے عرض کی: میں نے تو اوروں کا قول ذکر کیا ہے۔ فرمایا ہم نے تو تجھ سے سُنا ہے۔ اِعلام بِقواطع الاسلام میں ہے:

سأل رجل مالکاعمن یقول القراٰن مخلوق، فقال مالک: کافر، اقتلوہ، فقال: انّما حکیتہ، عن غیری، فقال مالک: انما سمعناہ منک[2]

ایک شخص نے امام مالک سے اُس شخص کے بارے میں سوال کیا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ آپ نے فرمایا: وہ کافر ہے اس کو قتل کردو۔ اس شخص نے کہا: میں نے تو دوسروں کی بات نقل کی ہے، تو آپ نے فرمایا: ہم نے تو تجھ ہی سے یہ سُنا ہے۔ (ت)

بلکہ علمائے دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسی باتیں بہ تصریح حکایت بیان کرنا بھی حرام و ناروا، اور حکایت کنندہ مستحق سزا، جب تک غرض محمود ومہم عندالشرع۔ مثلِ تحذیر خلق و اظہارِ حق وابطال باطل ـــــــ یا دارالحکم میں دعوٰی وشہادت بہ غرضِ قتل و عقوبت قائل وغیرہا ضرورات دینیہ پر مبنی و مشتمل، اور علانیہ اظہارِ بیزاری و کراہت وتبری سے مقرون و متّصل نہ ہو۔

امام علامہ قاضی عیاض مالکی قدِسَ سِرُّہ، شفا شریف اور علامہ شہاب الدین احمد خفاجی حنفی،

---

1 منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحًا وکنایۃً، مصطفٰی البابی مصر ص ۱۹۴

2 اعلام بقواطع الاسلام الفصل الثالث مکتبۃ الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۳۸۵

رحمۃ اللہ تعالٰی اس کی شرح نسیم الریاض میں فرماتے ہیں :

امّا ذکرھا علی غیر ھذا (الوجه من الرّدّ والابطال و نحوه مما مرّ) علی وجه الحکایات والخوض فی قیل وقال وما لایعنی فکل ھذا (المحکی) ممنوع (غیر جائز شرعًا) وبعضه اشدّ فی المنع والعُقوبة من بعض، فما کان من قائله الحاکی له، (عن غیره) علی غیر قصدٍ و معرفة بمقدار ماحکاه، ولم یکن الکلام (الذی حکاه) من البشاعة حیث ھو ولم یظھر علی حاکیه استحسانه واستصوابه زُجر (وَوُبِّخَ) ونھی عن العود الیه وان قوم ببعض الادب فھو مستوجب له، وان کان لفظه من البشاعة حیث ھو، کان الادب اشدّ اه ملخصًا[1]۔

ان کلمات کفریہ کو ردو ابطال وغیرہ وجوہ مذکورہ کے علاوہ بطور حکایات نقل کرنا یا لایعنی قیل وقال کے طور پر ذکر کرنا سب ممنوع اور شرعًا ناجائز ہے، اور ممانعت و عقوبت میں بعض کلمات بعض سے شدید تر ہیں۔ چنانچہ جو کچھ ناقل نے لاقصد تحقیر حکایت کیا جب کہ وہ اس کی شناعت کی حد سے بے خبر ہے اور وہ ایسا کلام نقل کرنے کا عادی بھی نہیں بلکہ محض نادرًا اس سے ایسے کلام کا صدور ہوا، اور وہ کلام بھی حد درجے کا قابل اعتراض نہیں اور یہ بھی ظاہر نہیں ہوا کہ ناقل نے اس کلام کو مستحسن و پسندیدہ سمجھا ہے تو اس کو زجر و توبیخ کی جائے گی اور ایسے کلام کے اعادہ سے منع کیا جائے گا اگر اس کو کچھ سزا دی جائے تو وہ اس کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے الفاظ زیادہ قابلِ اعتراض ہیں تو ناقل کو سزا بھی زیادہ سخت دی جائے۔ اھ ملخصًا (ت)

اقول : اور کیونکر حرام نہ کہیں گے حالانکہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر ردو انکار ناجائز ہے۔ وھذا ما اُخِذ به علی الحافظین المعاصرین ابی نعیم وابن مندة (اور اسی وجہ سے دو ہمعصر حافظوں ابو نعیم اور ابن مندہ کا مواخذہ کیا گیا۔ ت) اور یہاں مجرد بیانِ سند سے براءت عہد نہیں۔ صَرَّح به الشمس الذھبی وغیرہ من آئمة الشان (امام شمس الذہبی اور دیگر عظیم الشان آئمہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت) تو جب وہاں یہ حکم ہے باآں کہ صدہا

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل الوجه السادس المطبعة الشرکة الصحافیه ۲/۳۶-۲۳۵، نسیم الریاض فی شرح شفا القاضی عیاض فصل الوجه السادس مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/۴۲۲تا۴۲۴

احادیثِ موضوعہ کے مضمون حق و نافع ہوتے ہیں، تواُن اختلافاتِ ملعونہ کی مجرد حکایت کیونکر حلال ہوگی جو صریح مخالفِ اسلام و مہلک ہائل و مضر عظیم و سم قاتل ہیں۔ نسألُ اللہ العافیة (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کا سوال کرتے ہیں۔ ت)

بلکہ بہت آئمہ ناصحین رحمۃُ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین تو بروجہِ ردو ابطال بھی، ایسی بلکہ ان سے بدرجہا کم خرافات کی اشاعت پسند نہیں کرتے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے جس کے سبب کلامِ متاخرین پر ہزاروں ہزار طعن و انکار فرماتے ہیں، فَصَّل بعضه الفاضل علیؒ القاری فی شرح الفقه الاکبر (جیسا کہ اس میں سے بعض کی تفصیل امام فاضل ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں کی ہے۔ ت)

حتّی کہ سیدنا امام ہمام عماد السنہ احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ نے سیدنا عارف باللہ امام الصوفیہ حارث مُحاسبی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اس وجہ پر ملاقات ترک کردی اور فرمایا۔

ویحك الستَ تحکی بدعتهم اوّلاً ثمّ تَرُدُّ علیهم، الستَ تحمل الناس بتصنفك علی مطالعة البدعة، والتفکر فی الشبهة، فیدعوهم ذٰلك الی الرَّأیِ والبحثِ والفتنة[1]

تجھ پر افسوس، کیا تُو پہلے اُن کی بدعات کو نقل نہیں کرتا پھر اُن کا رَد کرتا ہے کیا تو اپنی تصنیف کے ذریعے لوگوں کو بدعت کے مطالعہ اور شبہات میں غور کرنے پر برانگیختہ نہیں کرتا ہے؟ چنانچہ یہ بات ان کو رائے، بحث اور فتنہ کی طرف دعوت دیتی ہے۔ (ت)

اگرچہ ہے یوں کہ رد اہل بدعت، وقت حاجت اہم فرائض سے ہے۔ اور خود امام احمد رضی اللہ تعالٰی عنہ نے رَدِّ جہمیہ میں کتاب تصنیف فرمائی۔ وفی حدیثٍ عند الخطیب وغیرہ انه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم قال:

خطیب وغیرہ کے نزدیک ایک حدیث میں رسول اللہ نے فرمایا:

اذا ظهرت[عــه] الفتن او قال البدع وسُبَّ اصحابی فلیظهر العالم

جب فتنے ظاہر ہوں یا فرمایا جب بدعتیں ظاہر ہو اور میرے اصحاب کو سب و شتم کیا جائے تو

عــه: اقول فانظر الی قوله "ظَهَرت" یظهر لك الماخذان، واللہ تعالٰی اعلم، ۱۲ منه (قدس سرہ)

1

علمه، فمن لم یفعل ذٰلك فعلیه لعنة الله والملئکة والناس اجمعین، لایقبل الله منه صرفًا ولاعدلًا[1] اہلِ علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہیے، جس نے ایسا نہ کیا اس پر اللہ تعالٰی، تمام فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہو، اللہ تعالٰی اس کے فرض و نفل کو قبول نہیں کرے گا۔ (ت)

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ زید کی دونوں عبارتیں صریح کلمہ کفر ــــــ اور انہیں یوں داخل کتب کرنے میں کوئی عذر قابل قبول نہیں، والله المستعان (اور اللہ تعالٰی ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔ ت)۔

قول دوم و سوم وچہارم

کا بھی بعینہ یہی حال کہ اُن میں ہیولٰی و صورتِ جسمیہ و صورت نوعیہ و عقول عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی ماننا۔ اور یہ سب کفر ہیں۔

آئمہ دین فرماتے ہیں: جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے باجماع مسلمین کافر ہے۔ شفا و نسیم میں فرمایا:

من اعتراف بالھیة الله تعالٰی ووحدانیته لٰکنّه اعتقد قدیمًا غیرہ، ﴿ای غیر﴿عه﴾ ذاته وصفاته، اشارۃ الٰی ماذھب الیه الفلاسفة من قدم العالم والعقول﴾ اوصانِعًا للعالَم سواہ ﴿کالفلاسفة الذین یقولون انّ الواحد لایصدر عنه الّا واحد﴾ فذلك کلّه کفر ﴿و معتقدہ کافر باجماع المسلمین

جس نے اللہ تعالٰی کی الوہیت و حدانیت کا اقرار کیا لیکن اللہ تعالٰی کے غیر کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھا۔ (یعنی اللہ تعالٰی کی ذات و صفات کے علاوہ، یہ فلاسفہ کے مذہب یعنی عالم و عقول کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ یا اللہ تعالٰی کے سوا کسی کو صانع عالم ماننا (جیسے فلاسفہ جو کہ کہتے ہیں واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) تو یہ سب کفر ہے (اور اس کے معتقد کے کافر

عــــہ: **اقول:** توضیح لاتوجیه ــــ فان صفاته سبحٰنه وتعالٰی لیست عندنا غیرہ کماھی لیست عینه ۱۲ منه۔

میں کہتا ہوں: یہ توجیہ نہیں بلکہ توضیح ہے کیونکہ اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کی صفات ہمارے نزدیک اس کا غیر نہیں ہے جیسا کہ اس کا عین بھی نہیں ۱۲ منہ۔

---

[1] الفردوس بمأثور الخطاب حدیث ۱۲۷۱ دارالکتب العلمیة بیروت ۱/ ۳۲۱، کنزالعمال بحوالہ ابن عساکر حدیث ۱۹۰۳ / ۱۷۸ و حدیث ۱۲۹۱۴۰ / ۲۱۶، رسالہ دررد روافض امام ربانی، نولکشور لکھنؤ ص ۱

کالالٰھیین من الفلاسفۃ والطبائعین[1] اھ ملخصًا۔

ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے جیسے فلاسفر کا فرقہ الٰہیہ اور فرقہ طبائعیہ) اھ تلخیص (ت)

اور فرمایا:

نقطع بکفر من قال بقدم العالَم اوبقاء اوشك فی ذٰلك علی مذھبِ بعض الفلاسِفۃ ومنھم من ذھب[عـــہ]

ہم اس شخص کے کفر کا قطعی حکم لگاتے ہیں جو عالم کے قدیم و باقی ہونے کا قائل ہے یا اسے اس میں شک ہے بعض فلاسفہ کے مذہب پر (اور ان

عـــہ: **اقول:** اوتکون البعضیۃ راجعۃً الی الشك فھی اشارۃ الی ماحکی عن جالینوس انہ قال فی مرضہ الذی توفی فیہ لبعض تلامذتہ اکتب عنّی انّی ماعلمتُ ان العالم قدیم اومُحدَث، وان النفس الناطقۃ ھی المزاج اوغیرہ __ قد طعن فیہ اقرانہ بذلك حین ارادمن سلطان زمانہ تلقیبہ بالفیلسوف، ذکرہ فی شرح المواقف[2]۔ **اقول:** ان کان الطعن للتردّد الاخیر، فھو بذاك حرّی وجدید ___ والا فمن العجب ان معتقد القدم یسمّی فلسفیا، دون الشاك مع انّ جھل ذٰلك مرکّب وجھل جالینوس بسیط ___

میں کہتا ہوں: یا بعضیت شک کی طرف راجع ہوگی، یہ اشارہ اس حکایت کی طرف ہی جو جالینوس کے بارے میں منقول ہے کہ اس نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی شاگرد کو کہا میری طرف سے یہ لکھ لو کہ میں نہیں جانتا عالم قدیم ہے، یا حادث اور یہ کہ نفسِ ناطقہ ہی مزاج ہے یا اس کا غیر ___ یہی وجہ ہے کہ جب بادشاہِ وقت نے جالینوس کو فیلسوف کا لقب دینے کا ارادہ کیا تو اس کے معاصرین نے اس پر طعن کیا۔ یہ شرح مواقف میں مذکور ہے۔ **میں کہتا ہوں:** اگر یہ طعن آخری تردید کی وجہ سے ہے تو وہ اس کے لائق و مناسب ہے۔ ورنہ تعجب خیز بات ہے کہ عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھنے والا تو فلسفی کہلائے اور شک کرنے والا نہ کہلائے باوجود یہ کہ قدم کے معتقد کا (باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل فی بیان ماھومن المقالات کفر الخ المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/۲۶۸، نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل فی بیان ماھومن المقالات کفر مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ۴/۵۰۱

[2] شرح المواقف القسم الخامس المرصد الثانی منشورات الشریف الرضی ۷/۲۲۲

لغیرہ۔ وقد کفّرھم اھل الشرع بھٰذا، لما فیہ من تکذیب اللہ و رسلہ و کتبہ﴾ الٰی ان قال فلا شك فی کفر ھٰؤلاء قطعًا اجماعًا و سمعًا[1] اھ ملتقطًا۔
میں سے بعض اس کے غیر کی طرف گئے ہیں، اہلِ شرع نے اس قول کی وجہ سے ان کی تکفیر کی ہے، کیونکہ اس سے اللہ تعالٰی، اس کے رسولوں اور اس کی کتابوں کو جھٹلانا لازم آتا ہے۔) یہاں تک کہ فرمایا ان کے کفر میں قطعی، اجماعی اور سمعی طور پر کوئی شک نہیں اھ التقاط (ت)۔

علامہ ابن حجر مکی ہیتمی اعلام میں فرماتے ہیں :

اعتقاد قِدَمِ العالَم او بعضَ اجزائہ کُفرٌ، کما صرحوا بہ[2]۔

عالم یا اس کے بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا اعتقاد کفر ہے جیسا کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)۔

اسی میں ہے :

من المکفرات القول الذی ھو کفر، سواء اصدر عن اعتقاد او عناد او استھزاء فمن

کلمہ کفر کے ساتھ تکلم کافر بنادینے والی چیزوں میں سے ہے، چاہے اس کو اعتقاد کے طور پر صادر کرے یا ضدو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فان کان مثل ؏ الجھل لاینافی حکمۃ الحکیم فالبسیط اولٰی بہ ــــ الا ان یقال ان الفسلفی ھو المتناھی فی الخباثۃ و ذٰلك فی المرکب ۱۲ منہ۔

جہل مرکب ہے اور جالینوس کا جہل بسیط ہے۔۔ جب جہل مرکب حکیم کی حکمت کے منافی نہیں تو بسیط بدرجہ اولٰی اس کے منافی نہ ہوگا مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ فلسفی وہ ہے جو خباثت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہو اور ایسا جہل مرکب ہوتا ہے۔ ۱۲ منہ (ت)

؏: کذا فی المخطوطۃ، ویخاجل صدری ان العبارۃ "مثل ذا الجھل" او "امثل الجھل" ویصح "مثل الجھل" ایضًا بجعل اللام للعھد لکن السیاق یستدعی مقابلۃ البسیط ۱۲ محمد احمد المصباحی۔﴾

---

[1] نسیم الریاض فی شفاء القاضی عیاض فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ۴/ ۵۰۱۔ ۵۰۹، الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی القاضی عیاض فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۸ و ۲۷۱

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۷۵

ذلك اعتقادِ قدم العالم[1] اھ ملفقًا۔

استہزاء کے طور پر عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد بھی ان ہی میں سے ہے اھ ملفقا (ت)

طوالعُ الانوارِ من مَطالعِ الانظار میں ہے : القول بالذوات القدیمۃ کُفر[2]۔

ذواتِ قدیمہ کا قائل ہونا کفر ہے۔ (ت)

شرح مواقف میں ہے : اِثبات المتعدّد من الذوات القدیمۃ ھو الکفر اجماعًا[3]

متعدد ذوات قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع کفر ہے۔ (ت)

شرح فقہ اکبر میں ہے :

مَن یؤوّل النصوص الواردۃ فی حشرِ الاجساد وحدوثِ العالَم وعلم الباری بالجزئیات فانّہ یکفر[4]

جو شخص حشر اجساد، حدوث عالم اور اللہ تعالٰی کے علم جزئیات کے بارے میں وارد ہونے والی نصوص میں تاویل کرے وہ کافر ہوجاتا ہے۔

بحر الرائق میں جمع الجوامع اور اس کی شرح سے منقول :

من خرج ببدعتہ من اھل القبلۃ کمنکری، حدوث العالم، فلانزع فی کفرھم لانکارھم بعض ماعلم مجیئ الرسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بہ ضرورۃ[5] اھ مختصرا۔

جو کوئی بد عقیدگی کی وجہ سے اہل قبلہ سے خارج ہوجائیں ان کے کفر میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں جن کو لے کر رسول اللہ کا تشریف لانا بالبداہت معلوم ہے اھ مختصرًا (ت)

ردالمحتار میں شرح تحریر علامہ ابن الہمام سے منقول :

لاخِلاف فی کفر المخالف فی ضروریات الاسلام من حدوثِ العالم وحشر الاجساد

ضروریات اسلام کے مخالف کے کفر میں کوئی اختلاف نہیں جیسے حدوث عالم، حشر اجساد اور (باری تعالٰی کے)

---

[1] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۵۰

[2] طوالع الانوار من مطالع الانظار

[3] شرح المواقف المرصد الثالث فی الوجوب الخ المقصد الخامس منشورات الشریف الرضی ۳/۱۹۸

[4] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر الایمان ھو التصدیق والاقرار مصطفٰی البابی مصر ص ۸۶

[5] البحر الرائق کتاب الصلٰوۃ باب الامامۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۵۰

ونفی عـــہ۱ العلم بالجزئیات، وان کان من اھل القبلۃ المواظب طول عمرہ علی الطاعات[1]۔

علم جزئیات کا منکر ہونا اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور تمام عمر عبادات کی پابندی کرنے والا ہو۔ (ت)

مخالفۃ الضروریات وکان الیہ سبیلان :

اور اسی طرح امام ابوزکریا یحیٰی نووی نے روضہ اور فاضل سید احمد طحطاوی [2] نے حاشیہ درمختار میں نقل کیا ہے۔ غرض تصریحیں اس کی کتب ائمہ میں بکثرت ہیں۔ ولا مطمح فی الاستقصاء (اور احاطہ مقصود نہیں۔ ت) ___ حتّٰی کہ اہل بدعت بھی اس میں مخالف نہیں۔ کمایرشدك الیہ قولہ "باجماع المسلمین" (جیسا کہ اس کا قول "اجماع مسلمین" اس کی طرف تیری رہنمائی کرتا ہے۔ (ت)

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ محصّل میں فرماتے ہیں :

اتّفق المتکلمون عـــہ۲ علی انّ القدیم یستحیل   متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی

عـــہ۱: اقول: ھکذا وقع فی الکتاب، والصواب اسقاط النفی۔ فانہ ھوالکفر اجماعًا، والضروری ھوالاثبات ___ وکانّہ رحمہ اللہ تعالٰی لما اراد تمثیل مخالفۃ الضروریات وکان الیہ سبیلان: احداھما بتعدید المخالفات، والاخرٰی بذکر الضروریات فالتبست فی البیان احداھما بالاخرٰی ___ فسلك الاخرٰی فی الاولیین، والاولٰی فی الاخر ___ والامر واضح فلیتنبّہ ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں کتاب میں یونہی واقع ہوا جب کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ "نفی" کو ساقط کیا جائے کیونکہ علم جزئیات کی نفی ہی بالاجماع کفر ہے، اور ضروری اس علم کا اثبات ہے گویا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جب ضروریات اسلام کی مثال ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس کے دو طریقے تھے : پہلا یہ کہ مخالفات کو گنواتے، اور دوسرا یہ کہ ضروریات کا ذکر کرتے، تو بیان میں دوونوں کا دوسرا یہ کہ ضروریات کو ذکر کرتے تو بیان میں دونوں ایک دوسرے سے غلط ملط ہوگئے چنانچہ مصنف علیہ الرحم نے پہلی بار دونوں مثالوں میں دوسرے طریقے کو جب کہ تیسری مثال میں پہلے طریقے کو اختیار کیا۔ معاملہ واضح ہے، آگاہ ہونا چاہئے ۱۲ منہ (ت)

عـــہ۲: ھولفظ یعم جمیع النظار من اھل القبلۃ، المقتدرین علی اثبات عقائدھم

یہ لفظ اہل قبلہ میں سے تمام اہلِ نظر کو شامل ہے جو اپنے عقائد کو جس کے ذریعے انہیں اللہ تعالٰی کا (باقی اگلے صفحہ پر)

[1] ردالمحتار، کتاب الصلٰوۃ باب الامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۷۷

[2] حاشیہ الطحطاوی باب الامامۃ المکتبتہ العربیۃ کوئٹہ ۱/۲۴۳

ستنادہ الی الفاعل عــــہ[1]۔

طرف منسوب کرنا محال ہے۔(ت)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

التی انوابھا اللہ تعالٰی بایراد الحُجج وادِحاض الشُّبۃ ــــ سواء کانوا مصیبین کمعشر اھل السنۃ والجماعۃ حفظھم اللہ تعالٰی او خاطئین کمن عداھم۔ کما صریح بہ فی المواقف وغیرھا فالحاصل "اتفق المسلمون" ۱۲ منہ۔

عــــہ: اقول: یعنی الفاعل المختار، اذ لا فاعل موجبًا ــــ عندنا ــــ وھذا ھو الذی قالوا: انہ اجمع علیہ المتکلمون ــــ اما ان القدیم لا یکن اسنادہ الی الفاعل مطلقا حتی الموجب لو کان، فمسلك، خاص للامام الرازی لم یوافقہ علیہ کثیرون ــــ حتی قالوا: ان القول بقدم العالم انما ساغ للفلاسفۃ لقولھم بالفاعل الموجب ولولا ذلك وامنوا بالفاعل المختار ــــ لاَذعنوا بحدوث العالم عن اخرہ ــــ وکذا ایجاب المسلمین حدوث کل مخلوق لقولھم بالفاعل المختار ــــ ولولا ذٰلك لقالوا بالقدم قلت المقصود نفی الاجماع علی التعمیم ــــ ھو حاصل ــــ وان کان فی الکلام کلام۔ واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔

قرُب حاصل ہوتا ہے ایراد و دلائل و ازلہ شبہات کے ساتھ ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں۔ چاہے وہ صحیح ہوں جیسے اہلسنت کا گروہ۔ اللہ تعالٰی ان کی حفاظت فرمائے، یا وہ غلط ہوں جیسے اہلسنت و جماعت کے علاوہ دیگر گروہ۔ جیسا کہ مواقف وغیرہ میں صراحت کردی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ "تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے" ۱۲ منہ (ت)

اقول: فاعل سے مراد فاعل مختار ہے کیونکہ فاعل موجب یعنی غیر مختار نہیں ہوتا۔ اسی موقف کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر متکلمین کا اجماع ہے۔ رہی یہ بات کہ قدیم کی نسبت مطلقًا فاعل کی طرف نہیں ہوسکتی چاہے فاعل موجب ہو۔ اگر وہ موجود ہو تو یہ خاص امام رازی کا مسلک ہے اس میں اکثریت نے ان کی موافقت نہیں کی، یہاں تک کہ مشائخ نے کہا فلاسفہ کا قدم عالم کا قول اسی صورت میں بزعم خویش درست ہوسکتا ہے کہ وہ فاعل موجب کے قائل ہیں، اگر وہ فاعل مختار کا یقین کرلیں تو تمام عالم کے حدوث کا یقین کرلیں اور اسی طرح مسلمانوں کا ہر مخلوق کو حادث قرار دینا اس لیے ہے کہ وہ فاعل مختار کے قائل ہیں۔ اگر وہ اس کے قائل نہ ہوں تو قدم عالم کا قول کرلیں۔ قلت: مقصود تو تعمیم پر اجماع کی نفی ہے ــــ اور وہ حاصل ہے ــــ اگرچہ کلام میں کلام ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1]

بلکہ حدوثِ تمام اجسام و صفاتِ اجسام پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے۔ یہود و نصارٰی تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ فی شرح المواقف:

الاجسام محدثۃ بذواتہا الجوھریۃ، وصفاتہا العرضیۃ وھوالحق، وبہ قال الملیون کلھم من المسلمین والیھود والنصارٰی والمجوس[1]۔

اجسام اپنی ذواتِ جوہریہ اور صفات عرضیہ کے ساتھ حادث ہیں، اور یہی حق ہے۔ اور یہی کہا تمام ملتوں نے مسلمانوں، یہودیوں نصارٰی اور مجوسیوں میں سے۔ (ت)

اور بیشک زید کا ان مضامین کفریہ کو مقام رَدّوِ استدلال میں لانا، اور اُن پر اختیار مذاہب و تحقیق مشارب کی بنا رکھنا، صراحۃً اُن کی رضا وقبول پر دال۔ اور بالفرض نہ ہو تو بلا اکراہ ایراد میں کیا مقال!

وتذکرّ کلّ ماقدّمنا من الکلام علی القول الاوّل، تجد ھُنالك مافیہ الغِناءُ وعلیہ المعوّل۔

قولِ اوّل پر جو گفتگو ہم نے مقدم کی اس کو یاد کرلے، اس میں تو غناء پائے گا اور اُسی پر بھروسہ ہے۔ (ت)

معدنِ ضلالات قولِ پنجم

یہ قول متعدد ضلالتوں، متکثر جہالتوں کی طُرفہ معجون، بلکہ معجونِ فلاسفہ قرۃُ العیون ہے ــــــ زید مسکین نے تَشَدُّ بقری[عہ] کو علقِ نفیس جان کر امنابہ تو کہہ دیا مگر نہ دیکھا کہ اس پر کیا کیا شناعاتِ عظیمہ ہائلہ وارد۔

فاقول: وبحول اللہ تعالٰی اُصول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی کی توفیق سے حملہ آور ہوتا ہوں۔ ت)

اَوّلاً: تمام انواع کا قِدم لازم کہ جب طبائع مرسلہ میں مجرد امکانِ ذاتی مِلاک فیضان۔ اور امکانِ ذاتی یعنی دائرہ قدرت میں داخل ہونا، قطعًا ازلی۔ والالزم الانقلاب (ورنہ انقلاب لازم آئے گا۔ ت) ــــــ اور جناب مبدی تبارک و تعالٰی میں قطعًا بخل نہیں۔ تو واجب ہوا کہ ہر نوع قدیم ہو۔

عــــہ: مؤلف المنطق الجدید تمسك ھنابہا تفوہ بہ الباقر وھذا اللفظ یشیر الیہ ۱۲ محمد احمد۔

[1] شرح المواقف المرصد الثانی فی عوارض الاجسام منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/ ۲۲۰

اور یہ امر اصولِ باطلہ فلسفہ پر قدم ہیولٰی وقدم صورتِ جسمیہ، وقدم صورتِ نوعیہ، وقدم جمیع اشخاص منحصرہ فیہا الانواع، وقدم بعض افراد[عـــہ۱] انواعِ باقیہ، وقدم انواع و اشخاص اعراض لازمہ علی التفصیل المشار الیہ (اس تفصیل کی بنیاد پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ت) کو مستلزم، کمالایخفٰی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) پورا پورا مذہب نامہذب فلسفہ مزخرفہ کا ثابت ہوگیا۔

فلسفی متبوع[عـــہ۲] کا مطلب بمادۃ ومدۃ سے نکلتا تھا، مُتفلسف تابع نے مستلزمہ للفعلیہ صاف لکھ دیا، ہیہات! اس متبوع سے کیا جائے شکایت کہ وہ حضرات تو قدیمًا و حدیثًا سفہائے سفسطہ کے فضلہ خوار رہے ہیں۔ ومن لم یستغن بالقرآن فلا اغناہ اللہ (جو قرآن کے ذریعے استغناء حاصل نہ کرے اللہ تعالٰی اس کو غنی نہیں کرتا۔ ت) مگر اس تابع مدعی تسنُّن کا تلون و تفنن قابلِ تماشا ______ نسال اللہ الثبات علی الایمان والسنۃ (ہم اللہ تعالٰی سے ایمان و سنت پر ثابت قدمی طالب کرتے ہیں۔ ت)

ثانیًا: اور اشدّ و اعظم قباحت لازم کہ اس تقدیر پر قدرت الٰہیہ صرف انواعِ موجودہ میں منحصر ہوجاتی ہے۔ اور جو نوع نہ بنی اس کے یہ معنی کہ حق جل و اعلا کو اس پر قدرت ہی نہ تھی کہ اگر مقدور ہوتی تو ممکن ہوتی۔ اور طبیعت مطلقہ میں نفس امکان مستلزم فیضان، تو انتفائے لازم انتفائے ملزوم پر دلیل جازم ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

یہ شناعت خبیثہ تو ایسی ہے کہ جس طرح اسلامیوں کے نزدیک کفر، یونہی شاید فلسفیوں کو بھی مقبول نہ ہو کہ وہ بھی تقاسیم کلی میں کلی معدوم الافراد کو قسیم ممتنع الافراد کی قسم بتاتے ہیں۔ کما صُرِّحَ بہ فی اسفارھم (جیسا کہ ان کی معتمد کتابوں میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ ت)

یاللعجب! اگر باقر غافل تھا "تبقر"، تو عاقل تھا۔ ولٰکن صدق ربُّنا تبارک وتعالٰی (لیکن ہمارے رب تعالٰی نے صدق فرمایا ت)

"فَاِنَّهَا لَا تَعۡمَى الۡاَبۡصَارُ وَلٰـكِنۡ تَعۡمَى الۡقُلُوۡبُ الَّتِىۡ فِى الصُّدُوۡرِ (۴۶)"[1]

آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (ت)

عـــہ۱: ای بمعنی فرد منتشر ۱۲ منہ۔ عـــہ۲: باقر داماد شیعی ۱۲ م۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/۴۶

ثالثًا: تابع و متبوع کا یہ قول کہ "جانب مبدء میں بخل نہ ہونا مستلزم فیضان ہے" اصولِ سنت سے محض مباین اہل سنت کا ایمان ہے کہ مبدئِ تبارک و تعالٰی جواد، کریم، اکرمُ الاکرمین ہے۔ جَلَّ جَلَالُہ و تقدّس فَعَالُہ۔ مگر بایں ہمہ کوئی شے اس پر واجب نہیں مانتے۔ عالم جب تک نہ بنایا تھا وہ جب جواد تھا۔ اور اگر کبھی نہ بناتا تاہم جواد ہوتا۔ نہ اس نہ بنانے سے کوئی عیب اُسے لگتا نہ کوئی نقصان اس کے کمالِ اکمل میں آتا۔ کسی شے کا ایجاد و اعدام کچھ اس پر ضرور نہیں۔ قال تعالٰی: "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ"[1] (تمہارا رب جو چاہے کرے۔ ت) وقال تعالٰی: "يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ"[2] "يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ"[3] (اور اللہ جو چاہے کرے اور وہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ ت) وقال تعالٰی "لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْـَٔلُوْنَ"[4] (اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے اور ان سب سے سوال ہوگا۔ ت) وھٰذا واضح جلیّ عند کل من نور اللہ بصیرتہ (اور یہ واضح اور خوب روشن ہے ہر اس شخص پر، جس کی بصیرت کو اللہ تعالٰی نے منور فرمایا۔ ت) ______ اللہ تعالٰی کا فرمان ہے: "وَ مَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ"[5] (جسے اللہ تعالٰی نور نہ دے اس کے لیے کہیں نور نہیں۔ ت) تو یہ استلزام بھی اسی فلسفہ ملعونہ پر مبنی کہ قادر مختار تعالٰی شانہ کو فاعل موجب اور ایجاد عالم کو اس کے کمال کا سبب جانتے ہیں۔ تعالی اللہ عما یقول الظالمون علوّا کبیرا (اللہ تعالٰی اس سے بہت بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔ ت) **رابعًا:** متفلسف تابع نے شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں ایک نغمہ اور زائد کیا کہ "اگر غیر احق صادر اور احق غیر صادر ہو تو ترجیح مرجوح لازم آئے گی"۔

سُبحٰن اللہ! نہ وہاں کوئی احق، نہ قادر حمید، "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ" پر تمہاری عقولِ سخیفہ حاکم نہ ہمارے نزدیک اس کے ارادہ کے سوا کوئی مرجح، اور ہو بھی تو اس پر کچھ اعتراض نہیں۔ قال تعالٰی: "اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ"[6] (حکم نہیں مگر اللہ کا۔ ت) وقال تعالٰی، "وَ اللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ"[7] (اور اللہ حکم فرماتا ہے اس کا حکم پیچھے ڈالنے والا کوئی نہیں۔ (ت)

---

[1] القرآن الحکیم ۱۱/۱۰۷ و ۸۵/۱۶

[2] القرآن الحکیم ۱۴/۲۷

[3] القرآن الحکیم ۵/۱

[4] القرآن الحکیم ۲۱/۲۳

[5] القرآن الحکیم ۲۴/۴۰

[6] القرآن الحکیم ۱۲/۴۰

[7] القرآن الحکیم ۱۳/۴۱

وقال تعالیٰ:

"وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَ يَخْتَارُ ؕ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ؕ سُبْحٰنَ اللّٰهِ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۶۸)"[1]

اور تمہارا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند فرماتا ہی ان کا کچھ اختیار نہیں، پاکی اور برتری ہے اللہ کو ان کے شرک سے۔(ت)

واضح تر کہوں ـــــــ حاصل مذہب اہل سنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اس جنابِ رفیع کے حضور یکساں ہیں۔ کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح دوسرے کو مرجوع کہیں۔ علامہ سنّوسی شرح جزائریہ میں فرماتے ہیں:

ان الذی اوقع المعتزلة فی الضلالات، کایجاب الثواب وفعل الصلاح ولاصلح علی الله اعتمادُ هم فی عقائد هم علی التحسین والتقبیح العقلیین، وقیاسهم افعالَ الله تعالٰی واحکامه علی افعال المخلوقین و احکامهم، من غیران یکون فی ذلك جامع یقتضی التسویة فی الاحکام، والذی اجمع علیه اهلُ الحق انّ الافعال کلها مستویة بالنّسبة الی تعلق قُدرة الله تعالٰی وارادته عـــه بها[2]۔

جس چیز نے معتزلہ کو اللہ تعالٰی پر ثواب اور فعل صلاح و اصلح کے واجب قرار دینے جیسی گمراہیوں میں ڈالا وہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد میں حسن وقبح کے عقلی ہونے پر اعتماد کیا۔ اور اللہ تعالٰی کے افعال واحکام کو مخلوق کے افعال واحکام پر قیاس کیا حالانکہ کوئی ایسا امر جامع موجود نہیں جو احکام میں برابری کا مقتضی ہو، اور جس پر اہل حق کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالٰی کی قدرت وارادہ کے ساتھ متعلق ہونے میں تمام افعال برابر ہیں۔(ت)

عـــه: ای فیقدر علی کل شیئ ویفعل مایرید لاترجیح قبل ارادته وانما الترجیح بارادته فهی موجبة

یعنی وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور جو چاہتا ہے اس کے ارادہ سے پہلے کوئی ترجیح نہیں، ترجیح تو فقط اس کے ارادہ کی وجہ سے ہوتی ہے، (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۲۸/۶۸

[2] الحدیقة الندیة شرح الطریقة المحمدیة الباب الثانی فی الامور المهمة فی الشریعة مکتبہ نوریہ فیصل آباد ۱/۲۵۰

وہاں صرف ترجیح اُس قدیر مجید عزمجدہ کے ارادہ سے ہے۔ جس چیز کے ایجاد سے اس کا ارادہ متعلق ہوگیا اُسی نے ترجیح پالی۔

شرح طوالع میں ہے:

تخصیص بعض المقدورات بالتحصیل، وبعضھا بالتقدیم والتاخیرلا بُدّله من مخصِّص، لان نسبة جمیع المقدورات الی ذاته متساویة ولیس ھو نفس العلم، فانه، تابع للمعلوم، ولا القدرة فانّ نسبتھا الی الجمیع علی وتیرةٍ واحدة فلا بُدّ من صفةٍ اُخرٰی من شانھا التخصیص، وھی الارادة[1] اھ ملخصًا۔

بعض مقدورات کے تحصیل اور بعض کے تقدیم و تاخیر کے ساتھ خاص کرنے کے لیے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام مقدورات کی نسبت اللہ تعالٰی کی ذات کی طرف مساوی ہے، اور وہ مخصص نفس علم نہیں کیونکہ وہ تو معلوم کے تابع ہوتا ہے اور نہ ہی وہ قدرت ہے کیونکہ اس کی نسبت سب کی طرف ایک جیسی ہے لہذا کسی اور صفت کا ہونا ضروری ہے جس کی شان تخصیص ہے اور وہ ارادہ ہے اھ تلخیص (ت)

اور بفرض باطل اگر یہاں کوئی مرجح ہو بھی تو اس کا اتباع مولٰی مقتدر جل جلالہ پر ضرور نہیں۔ اسے اختیار ہے چاہے راجح کو کبھی نہ کرے اور مرجوع کو خلعتِ وجود عطا فرمائے۔ زِنہار اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ شرحِ مواقف میں ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الرجحان لاھو محرك الارادة ــــ ھکذا ینبغی ان یفھم ھذا المقام۔ وقد راینا تصدیق ذلك فی قعبی العطشان وطریقی السالك، فارادة اللہ سبحٰنه اولٰی بذالك ۱۲ منه۔

چنانچہ ارادہ موجبِ رجحان ہے نہ کہ رجحان محرک ارادہ، اس مقام کو یوں ہی سمجھنا چاہیے اور تحقیق ہم نے اس کی تصدیق پیاسے کے دو پیالوں اور چلنے والے کے دو راستوں مین دیکھی ہے۔ پس اللہ سبحانہ وتعالٰی کا ارادہ اس کے لیے اولٰی ہے۔ ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح طوالع الانوار من مطالع الانظار

اعلم انّ الامۃ قد اجمعت اجماعًا مرکبا علی ان اللہ تعالٰی لایفعل القبیح ولا یترك الواجب، فالاشاعرۃ من جھۃ انه لاقبیح منه ولا واجب علیه، واما المعتزلۃ فمن جھۃ انه ماھو قبیح یترکه ومایجب علیه یفعله۔ ونحن قد بینا فیما تقدم انه تعالٰی الحاکم فیحکم بمایرید ویفعل مایشاء، لاوجوب علیه کما لاوجوب عنه ولا استقباح منه[1] اھ ملتقطا۔

تُو جان لے کہ اُمت کا اس پر اجماع مرکب ہوچکا ہے کہ بے شک اللہ تعالٰی فعل قبیح نہیں کرتا اور نہ واجب کو ترک فرماتا ہے۔ اشاعرہ تو اس جہت سے کہتے ہیں کہ جو کچھ اس کی طرف سے ہو وہ قبیح نہیں اور اس پر کچھ واجب نہیں، اور معتزلہ اس جہت سے کہ جو قبیح ہے وہ اس کو ترک کرتا ہے اور جو واجب ہے وہ اس کو کرتا ہے۔ اور بے شک ہم ماقبل میں واضح کرچکے ہیں کہ اللہ تعالٰی حاکم ہے جو چاہتا ہے حکم فرماتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ واجب نہیں جیسا کہ اس سے کچھ واجب نہیں اور نہ ہی اس کیطرف سے کچھ قبیح ہے اھ التقاط(ت)

مولٰی ناصح محمد آفندی برکلی طریقہ محمدیہ و سیدی عارف باللہ عبدالغنی نابلسی اس کی شرح حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں:

لایلزم علیه تعالٰی شیئ من فعل صلاحٍ او اصلح، او فساد اور افسد بل ھوالفاعل العدل المختار، و یخلق اللہ مایشاء و یختار[2] اھ مختصرًا۔

اللہ تعالٰی پر فعل صلاح یا اصلح یا فساد یا افسد میں سے کچھ بھی لازم نہیں بلکہ وہ فاعل عادل، مختار ہے اور جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور پسند فرماتا ہے اھ اختصار(ت)

شرح عقائد نسفی میں ہے:

لیت شعری مامعنٰی وجوب الشیئ علی اللہ تعالٰی، اذ لیس معناہ استحقاق تارکه الذم والعقاب، وھو ظاھر، ولا لزوم صدورہ عنه تعالٰی بحیث لایتمکن من الترك بناءً علی استلزامه

کاش میرا علم حاضر ہو، اللہ تعالٰی پر کسی شیئ کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لیے کہ یہاں یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک ذم و عقاب کا مستحق ہے اور وہ ظاہر ہے اور نہ ہی یہ معنی ہوسکتا ہے کہ اس واجب کا صدور اللہ تعالٰی

[1] شرح المواقف المرصد السادس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۸/۱۹۵۔۱۹۶

[2] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی الفصل الاول مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱/۲۴۹

مُحالًا من سفه او جهلٍ او عبث او بخل او نحوِ ذٰلك لانّه رفض لقاعدة الاختیار، ومَیل الی الفلسفة الظاهرة العوار[1]۔

سے لازم ہے بایں طور کہ اس کے ترک پر قادر نہیں اس بنیاد پر یہ محال کو مستلزم ہے یعنی سفہ، جہل، عبث، بخل یا اس کی مثل کوئی اور قباحت لازم آئے گی۔ یہ معنی اس لیے نہیں ہوسکتا کہ اس سے مختار ہونے کے قاعدے کا ٹوٹ جانا اور اس سے فلسفہ کی طرف میلان لازم آتا ہے، جس کا عیب ظاہر ہے۔ (ت)

دیکھو اس عبارت میں اُس فلسفی کے الزامِ بخل کا بھی رد ہے۔ وللہ الحجۃ السامیۃ (اور اللہ تعالٰی ہی کی حجت بلند ہے (ت) اور یہ سب مطالب کہ علماء نے افادہ فرمائے فرداً فرداً ان آیات کریمہ کہ فقیر نے تلاوت کیں، ثابت اور اگر کچھ نہ ہوتا سو آیہ کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ(۲۰)"[2] (بے شک اللہ سب کچھ کرسکتا ہے۔ ت) کے تو بس تھی کہ مرجوع بھی ایک شے ہی اور ہر شے مقدور۔ اور معنی قدرت نہیں مگر صحت فعل و ترک، یعنی کرے یا نہ کرے دونوں یکساں، اور کسی تقدیر پر کچھ حرج و نقصان نہیں۔ طوالع میں ہے:

القادر ھو الذی یصح منہ ان یفعل المقدور وان لایفعل[3] اھ۔

قادر وہ ہے جس سے مقدور کو کرنا اور نہ کرنا دونوں صحیح ہوں اھ (ت)

پھر ترجیح مرجوع کا الزام کیسا!۔۔۔۔۔۔ اور قادر مختار پر یہ تقولات کس شریعت میں روا!

ثم اقول: بعبارۃٍ اخصر (پھر میں مختصر عبارت کے ساتھ کہتا ہوں۔ ت) ہم پوچھتے ہیں قول زید "لزم ترجیح المرجوع" (مرجوع کو ترجیح دینا لازم آیات سے کیا مقصود؟۔۔۔۔۔ آیا استحالہ ذاتیہ؟۔۔۔۔۔ تو بین البطلان کہ وہ ہماری قدرت فانیہ زائلہ، قاصرہ باطلہ کے تحت میں داخل۔۔۔۔۔ نہ کہ قدرتِ باقیہ تامہ، کاملہ دائمہ۔۔۔۔۔ یا یہ کہ خدا کو عیب لگے گا؟۔۔۔۔ تو یہ وہی اس غنی حمید کو بندوں پر قیاس کرنا، اور صدہا نصوص قرآنیہ سے منہ پھیرنا ہے۔

ہمارے فعل بھلے برے سب طرح کے ہیں اور وہ جو کچھ کرے سب اچھا۔۔۔۔ وہی کام ہم کریں ہم پر اعتراض ہو۔ وہ کرے اس پر اصلاً اعتراض نہیں۔۔۔۔ یقین نہ آئے تو کافر کی حمایت میں کسی مسلمان کو قتل کر دیکھو۔

---

[1] شرح عقائد النسفی دار الاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۷۶

[2] القرآن الکریم ۲/۲۰، ۲/۱۰۶، ۲/۱۰۹، ۲/۱۴۸، ۲/۲۵۹

[3] طوالع الانوار من مطالع الانظار

اور اس نے بارہا کفار کو مسلمین پر غلبہ دیا۔

واللہ! یہ وہ جگہ ہے کہ مومن کا دل اپنے مولٰی کی محبت سے چھلکے، العظمۃ للہ(عظمت اللہ کے لیے ہے۔ ت)جمیل کی ہر بات جمیل(ہیہات ہیہات، بلا تشبیہ)میلے کپڑی کی بدصورت پر سخت بدنما ہوں کسی حسین کو پہننے دیجئے، دیکھئے کتنی بہار دیتے ہیں۔ وِللہ الْمَثَلُ الاعلٰی(اور اللہ ہی کے لیے ہے سب سے برتر شان۔ ت)عیاذًاباللہ(اللہ کی پناہ۔ ت)اگر وہ اپنے بندہ مسلمان کو دوزخ میں ڈالے۔ (اور اسی کے وجہ کریم کی پناہ)اس وقت اس مومن سے پوچھئے تیرے رب نے یہ کام کیسا کیا؟ واللہ! یہی کہے گا کہ بہت اچھا، نہایت خوب، کمال بجا، ولکن عافیتك اوسَعُلی(لیکن تیری عافیت میرے لیے زیادہ وسعت والی ہے۔

بالجملہ زید کا یہ قول انواعِ انواع ضلالات وجہالات کا مجمع ـــــ اور صریح فلسفہ و اعتزال اس کا منبع ـــــ نسأَل اللہ العافیۃ، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں، اور گناہ سے بچنے کی طاقت اور نیکی کرنے کی قوت نہیں مگر اللہ عزت والے حکمت والے کی توفیق سے۔ ت)

قولِ ششم

میں کہ "عقولِ عشرہ کا تمام نقائص وقبائح سے مقدس و منزہ، اور ان کے علم کا تام و محیط باحاطہ تامہ ہونا نقل کیا۔ یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے ان پر مخفی رہنا ممکن نہیں" ـــــ یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب و الشہادہ کی ہے جل و علا۔ قال تعالٰی

"وَ مَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَ لَا فِی السَّمَآءِ"[1]

نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں۔

اور اس کا غیر خدا کے لیے ثابت کرنا قطعًا کفر لعزّۃ اللہ(عزت اللہ کے لیے ہے۔ ت)اس عَدَمِ امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر واشگاف اور کتنے صریح نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے۔

قال تعالٰی: "وَ مَا یَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ"۔[2] کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۶۱

[2] القرآن الکریم ۷۴/ ۳۱

اس کے سوا۔ وقال تعالٰی: "اِلَیْہِ یُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَۃِ"۔ [1]اسی کی طرف پھیرا جاتا ہی علم قیامت کا

وقال تعالٰی: " وَ یَقُوْلُوْنَ مَتٰی ھٰذَا الْوَعْدُ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (۲۵) قُلْ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰہِ ۪ وَ اِنَّمَآ اَنَا نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ (۲۶) [2]" ۔ کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اس کا علم تو خدا ہی کو ہے، اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالٰی: "وَ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِہٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ"[3]۔ نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالٰی حکایۃً عن ملئکتہ: "سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ (۳۲) "[4]پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا۔ بے شک تو ہی ہے دانا، حکمت والا۔

سبحن اللہ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ عقولِ عشرہ ملئکہ سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ بات محض غلط، کہ جو امور وہ بے عقول اِن دس عقول کے لیے ثابت کرتے ہیں، صفات ملئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے۔ ولا اکذب ممن کذبہ القرآن(اس سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں جس کو قرآن نے جھوٹا قرار دیا۔ ت)بلکہ یہ صرف اُن سُفہاء کے اوہامِ تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

"اِنْ ھِیَ اِلَّاۤ اَسْمَآءٌ سَمَّیْتُمُوْھَاۤ اَنْتُمْ وَ اٰبَآؤُکُمْ مَّاۤ اَنْزَلَ اللّٰہُ بِھَا مِنْ سُلْطٰنٍ"[5]

وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لیے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اتاری۔ (ت)

تاہم اگر مان لیں اور یوں سمجھیں کہ مشرکین عرب نے شانِ املاک(فرشتے)میں غُلو کے ساتھ تفریط بھی کی کہ انہیں عورتیں ٹھہرایا۔ کفارِ یونان نے وہ افراط خالص بنایا کہ اوصافِ خُلق سے متعالی بتایا۔ تو اب اس آیہ کریمہ سے اُن عقول کی حالتِ ادراک کیجئے۔

کس طرح اِن احمقوں کو جھٹلاتے، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہِ کریمہ کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صدق اللہ تعالٰی:

---

[1] القرآن الکریم ۴۱/۴۷

[2] القرآن الکریم ۶۷/۲۵۔ ۲۶

[3] القرآن الکریم ۲/۲۵۵

[4] القرآن الکریم ۲/۳۲

[5] القرآن الکریم ۵۳/۲۳

"سَيَكْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا (۸۲)"[1]

عنقریب وہ ان کی بندگی سے منکر ہوں گے اور ان کے مخالف ہوجائیں گے۔(ت)

اِعلام بقواطع الاسلام میں ہے :

من ادّعٰی علم الغیب فی قضیّۃ اوقضایالایکفر ومن ادّعٰی علمہ فی سائر القضایا کفر[2]

جس نے ایک قضیہ یا چند قضایا میں علم غیب کا دعوٰی کیا وہ کافر نہ ہوگا۔ اور جس نے تمام قضایا میں اپنے علم کا دعوی کیا وہ کافر ہوجائے گا۔(ت)

اور اسی میں علمائے حنیفہ سے کفر مُتَّفَق علیہ کی فصل میں منقول :

اووصف محدثا بصفاتہ اواسمائہ الخ[3]

یا کسی حادث کو اللہ تعالٰی کی صفات یا اس کے اسماء کے ساتھ متصف کیا الخ(ت)

غرض حکمِ مسئلہ واضح ہے۔ صرف محل نظر اس قدر کو یہاں زید نے لفظ عندھم لکھ دیا کہ صراحۃً حکایت پر دال۔ **اقول :** مگر قطع نظر اس سے کہ جملہ "لایمکن ان لایعلم العقل الاول مثلا الخ (یہ ناممکن ہے کہ مثلاً عقل اوّل کو علم نہ ہوا الخ۔ت) کہ خود وکفر جلی ہے، داخل حکایت نہیں، بلکہ تنزہ تام پر تفریح ہے کما یشھد بہ سوق البیان (جیسا کہ سیاقِ بیان اس پر شاہد ہے۔ت) عجب کرتا ہوں کہ یہ اسے مفید ہوا۔ اس نے مجردات کا جزئیات مادیہ کو بروجہ جزئی جاننا اپنا مذہب محقق بتایا۔ اور اس کی حقانیت پر اس قول کو دلیل ٹھہرایا، تو وہ یہاں محض محل نقل وحکایت میں نہیں، بلکہ مقام تمسّک واستناد میں ہے۔ وہ بھی مجیبًا ومنتصرًا نہ سائلًا وصائلًا۔ تو یہ صاف اَمارتِ رضا وقبول ہے کما لایخفٰی علی کل عاقل، فضلًا عن فاضلٍ (جیسا کہ ہر عاقل پر پوشیدہ نہیں چہ جائیکہ فاضل پر پوشیدہ ہو۔ت) علاوہ بریں ہم ثابت کر آئے کہ ایسے اقوال کا بہ تصریحِ حکایت بیان کرنا بھی حلال نہیں جب تک مقرون بہ رَدّو انکار نہ ہو۔

وبعد اللتیّا والتیّ اس قول کی شناعت وبشاعت میں شک نہیں۔ تَدَبَّرتَدر (غور کر

---

[1] القرآن الکریم ۱۹/ ۸۲

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاوّل مکتبۃ الحقیقیۃ دار الشفقت ترکی ص ۳۵۹

[3] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاوّل مکتبۃ الحقیقیۃ دار الشفقت ترکی ص ۳۷۴

تو سمجھ لے گا۔ت)

قولِ ہفتم

میں اس کفرِ بواح کو خوب چمکایا اور روئے ریا سے پردہ حیات اٹھا کر حق مبین و قول محققین ٹھہرایا صاف لکھا کہ۔ عدمِ زمانی حقیقۃً عدم نہیں جس نے کسی وقت میں خلعتِ وجود پایا یا پائے گا۔ وہ نہ معدوم تھا، نہ معدوم ہو، بلکہ یہ فقط پردہ وحجاب ہیں۔ پہلے نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ اوراب نہ رہا۔ یعنی چھپ گیا۔ ورنہ حقیقۃً وہ واقع ونفس الامر میں وجود سے مُنفک نہیں۔

اِنّا ﷲ واِنّا اِلیہ راجعون(بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور ہم کو اسی طرف پھرنا ہے۔ت)

اس قولِ شنیع پر جو شناعاتِ شدیدہ لازم، حدِّعدّ سے خارج۔ ولٰکن مالایُدرک کُلُّہ لایترک کلہ (لیکن جو چیز مکمل طور پر پائی نہ جاسکتی ہو وہ مکمل طور پر چھوڑی نہ جائے گی۔ت)

فاقول: وباللہ التوفیق:(تو میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے توفیق ہے۔ت) : **اولًا** نصوص صریحہ قرآنیہ کا خلاف، اللہ تبارک وتعالٰی فرماتا ہے۔

"اَوَلَا یَذْکُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ یَكُ شَیْـًٔا (۶۷)"[1]

کیا آدمی یاد نہیں کرتا کہ ہم نے اُسے بنایا اس سے پہلے، اور وہ کچھ نہ تھا۔

زید مُتفلسف کہتا ہے۔ تھا کیوں نہیں؟ البتہ پوشیدہ تھا۔ حق جل وعلا فرماتا ہے:

"وَاَنَّهٗۤ اَهْلَكَ عَادَا ا۟لْاُوْلٰی (۵۰) وَثَمُوْدَاۡ فَمَاۤ اَبْقٰی (۵۱)"[2]

اللہ نے ہلاک کردیا اگلی قومِ عاد کو اور ثمود کو، سو ان میں کوئی باقی نہ رکھا۔

زید متفلسف کہتا ہے، باقی کیسے نہیں؟ واقع ونفس الامر میں رُوحیں بدن سے متعلق ہیں۔ ہاں نگاہوں سے چھپ گئے۔ رب تعالٰی وتقدس فرماتا ہے:

---

[1] القرآن الکریم ۱۹/۶۷

[2] القرآن الکریم ۵۳/۵۰ ا ۵۱

"كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿۲۶﴾ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ ﴿۲۷﴾"[1]

جتنے زمین پر ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور باقی رہے گا تیرے رب کا وجہ کریم عظمت و تکریم والا۔

زید متفلسف کہتا ہے، باقی تو سبھی رہیں گے مگر______ اور پردہ میں، اور تو ظاہر۔

اسی طرح صدہا آیات و احادیث ہیں جن سے زنہار زید کو جواب ممکن نہیں۔ مگر یہ کہ جہاں جہاں قرآن و حدیث میں خلق و ایجاد و ابداع و تکوین واقع ہوئے ہیں، انہیں بمعنی ظہور، اور اماتت و اہلاک و افنا و اعدام کو بمنی تغییب اور عدم و فنا و موت و ہلاک کو بمعنی غیبوبت (کہے عـــہ)

اور پُر ظاہر کہ یہ تاویل نہیں، تبدیل ہے، کہ ہر گز لغت و عرف کچھ اس کے مساعد نہیں______ اشقیائے فلاسفہ قرآن عظیم میں یوں ہی تحریف معنوی کرتے ہیں____ جنت کیا ہے؟ لذتِ نفسانی____ نار کیا ہے؟ اَلَم روحانی "تَطَّلِعُ عَلَى الْاَفْـِٕدَةِ ﴿ؕ۷﴾"[2] (وہ آگ جو دلوں پر چڑھ جائے گی۔ت) دیکھا "فِیْ عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ ﴿۹﴾"[3]۔(لمبے لمبے ستونوں مین ان پر بند کردی جائے گی۔(ت) سے کام نہیں۔عِیاذًاباللہ (اللہ تعالٰی کی پناہ۔ت)

وہ دن قریب آتا ہے کہ "یَوْمَ یُدَعُّوْنَ اِلٰی نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا ﴿ؕ۱۳﴾"[4] (جس دن جہنم کی طرف دھکا دے کر دھکیلے جائیں گے۔(ت) جہنم میں دھکا دے کر پوچھا جائے گا۔ "اَفَسِحْرٌ هٰذَاۤ اَمْ اَنْتُمْ لَا تُبْصِرُوْنَ ﴿ۚ۱۵﴾"[5]۔کیوں بھلا یہ جادو ہے یا تمہیں سوجھتا نہیں؟____ اُس وقت اِن تاویلوں کا مزہ آئے گا۔ "فَانْتَظِرُوْۤا اِنِّیْ مَعَكُمْ مِّنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ ﴿۷۱﴾"[6]۔(تو راستہ دیکھو میں بھی تمہارے ساتھ دیکھتا ہوں۔ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۷،۲۶/۵۵

[2] القرآن الکریم ۷/۱۰۴

[3] القرآن الکریم ۹/۱۰۴

[4] القرآن الکریم ۱۳/۵۲

[5] القرآن الکریم ۱۵/۵۲

[6] القرآن الکریم ۷/۷۱، ۱۰/۲۰، ۱۰/۱۰۲

اور ایک انہیں پر کیا ہے، دنیا بھر کے بدعتی نصوص شرع کے ساتھ یوں ہی کھیلتے ہیں۔ خود اصل بدعتِ ومنشاء ضلالت اسی قسم کی تاویلیں ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں : "وَ الْوَزْنُ یَوْمَىٕذِ ﹰالْحَقُّ"۔[1] تول اُس دن حق ہے ______ یعنی جانچ ہوگی، میزان کچھ نہیں۔

عـــہ: سقط من نسختنا المخطوطۃ ولابد منہ اومن نحوہ ۱۲ محمد احمد۔

---

[1] القرآن الکریم، ۸/۷

"وُجُوْهٌ یَّوْمَىٕذٍ نَّاضِرَةٌۙ(۲۲) اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌۚ(۲۳)"[1]

کچھ منہ اُس دن تروتازہ ہوں گے اپنے رب کی طرف دیکھتے۔

یعنی اُس کی رحمت کی اُمید رکھتے رُویت الٰہی نہ ہوئے، الٰی غیرذٰلك من الجہالات الکثیفۃ والضلالات الخسیفۃ(اس کے علاوہ بھاری جہالتوں اور ذلیل گمراہیوں سے۔ت)۔

پھر کیا یہ تاویلیں اُن کے کام آئیں اور انہیں بدعتی ہونے سے بچالیا؟ ______ تاہم وزن سے جانچ اور منہ دیکھنے سے امید واری مراد ہونا اتنا بعید نہیں جس قدر بے لگاؤ تحریفیں اس مُتفلسف کو کرنی پڑیں گی۔ کما لایخفٰی ______ واللہ الھادی(جیسا کہ پوشیدہ نہیں، اور اللہ ہی ہادی ہے۔ت)

شِفا شریف میں باطنیہ وغیرہم غُلَاۃ کو ذکر کرکے فرماتے ہیں:

زعموا انّ ظواھر الشرع لیس منھا شیئ علٰی مقتضٰی ومفھوم خطابھا وانما خاطبوا بھا الخلق علٰی جھۃ المصلحۃ لھم اذلم یمکنھم التصریح لقصور افھامھم فمضمن مقالاتھم ابطال الشرائع وتکذیب الرسل والارتیابُ فیما اتوابہ اھ ملخصًا[2]۔

انہیں(باطنیہ) نے گمان کیا کہ نصوصِ شرع اپنے ظاہری الفاظ وخطاب کے مقتضٰی پر نہیں، رسولوں نے تو مخلوق کو محض ان کی مصلحت کے اعتبار سے خطاب کیا کیونکہ مخلوق کی کم فہمی کی وجہ سے رسولوں کے لیے تصریح کرنا ممکن نہ تھا۔ ان لوگوں کو(باطنیہ) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ احکامِ شرع باطل ہوجائیں، رسولوں کی تکذیب ہوجائے اور رسولوں کے لائے ہوئے احکام میں شک وشبہ پیدا ہوجائے اھ تلخیص(ت)

اہل سنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کیے جائیں اور ان میں پھر پھار حرام و نابہ کار کما صُرِّحَ بہٖ فی کتب العقائد متنًا وشرحًا(جیسا کہ کتب عقائد چاہے متن ہوں یا شرح میں اس کی تصریح کردی گئی ہے۔ت)

ثانیًا: جب وعائے دہر میں باقی رہنا حقیقۃً وجود ٹھہرا، اور اَعدامِ زمانیہ محض حجاب وخفا، تو لازم آیا کہ حضرت حق جل وعلا کسی موجود کو معدوم نہ کرسکے۔ اور اس کی مخلوق پر اس کا قابو نہ رہے کہ

---

[1] القرآن الکریم ۷۵/ ۲۲۔ ۲۳

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل فی بیان ماھو من المقالات کفر المکتبۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۹

غایت درجہ انہیں غائب کرسکتا ہے، صفحہ دہر سے مٹانا کیونکر ممکن؟ کہ آن ہوئی کبھی نہ ہوگی۔ ______ وھذا بیّن اجدًا (اور یہ خوب ظاہر ہے۔ ت)

والحاصل انّ العدم الحقیقی علی ھذا، ھوالارتفاع عن صفحۃِ الدھر، کما اعترف بہ، وکل ماوجد ایوجد فانّہ مرتسم فیھا۔ وانما المرتفع مالم یتناولہ اسم الوجود من ازل الازال الی ابد الأبود۔ فما دخل فی الکونِ ولواٰنًا قدتناولہُ اسم الوجود ___ لایمکن ولواٰنًا قدتناولہ اسم الوجود۔ لایمکن ان یصیرالتناولُ لاتناولًا فاستحال العدمُ الحقیقی والعیاذباللہ تعالٰی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نظریے کی بنیاد پر عدم حقیقی صفحہ دہر سے مرتفع ہونے کا نام ہے، جیسا کہ زید نے اس کا اعتراف کیا ہے، جو شے بھی پائی گئی پائی جائے گی کہ وہ اس میں مرتسم ہے۔ مرتفع تو فقط وہ ہے جو ازل سے ابد تک اسم وجود سے موسوم نہ ہو۔ لہذا جو شیئ کون میں ایک آن کے لیے بھی داخل ہوئی اسم وجود اس کو متناول ہوگیا اور تناول کا لاتناول ہونا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عدم حقیقی محال ہوا۔ اوراللہ تعالٰی کی پناہ (ت)

ثالثًا: جو مسلمان بہ شفاعتِ سیدالشافعین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا بہ محض رحمت ارحمُ الراحمین جلّت عظمتہ، جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں، اس مذہب پر لازم کہ وہ واقع و نفس الامر میں جہنم میں ہوں اور اس نکلنے کا صرف یہ حاصل کہ اُن کا دوزخ میں ہونا مخفی ہے۔

یوں ہی ابلیس قبل انکار سجود جنت میں تھا، قال تعالٰی:

"فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيْهَا"[1]

اُتر جنت سے کہ تیرے لیے یہ نہ ہوگا کہ تو اس میں غرور کرے۔

تو لازم کہ واقع و نفس الامر میں وہ جنت میں ہے اور یہ نکالنا فقط اُس امر کا چھپاڈالنا۔

اگر کہیے اُن مسلمانوں کو عذاب و عِقاب کی تکلیف نہ رہے گی ______ ہم کہیں گے تمہارے طور پر بے شک رہے گی ____ نہایت یہ کہ چھپے چوری ____ واستغفراللہ العظیم (میں عظمت والے اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں ت)۔ اس طرح شیطان کا التذاذ۔ غرض یہ کہ کسی قدر کوشش کیجئے خفاء وظہور سے بڑھ کر کوئی بات نہ نکلے گی۔ اور کام واقع و نفس الامر سے ہے۔

---

[1] القرآن الکریم ۷/۱۳

رابعًا : لازم کہ کافر[عـــہ] بحالت کفر داخل جنت ہو ______ مثلاً زید کافر تھا اب اسلام لایا تو اس کے کفر پر صرف عدم زمانی طاری ہوا جس کا محصَّل اِختفا سے زیادہ نہیں ______ وجود حقیقی کی نفی نہیں کرسکتا ______ اور کفر طبیعت ناعتیہ ہے کہ اپنے قیام کو طالبِ موضوع اور تبدل موضوع بہ اجماعِ عُقلا ممنوع :

فان القائم بھذا غیرُ القائم بذاك۔ اس لیے کہ جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے، اور جو اُس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے۔ (ت)

تو بالضرور وہ کفر کہ واقع و نفس الامر میں موجود ہے۔ زید ہی کی ذات سی قائم۔ اور قیام مبدء صدق مشتق کو مستلزم تو حقیقۃ وہ کافر بھی ہے۔

اور ہر کافر کہ مسلمان ہوجائے بہ حکم شرع داخل جنّت ہوگا۔ تو بالضرورۃ لازم کہ یہ کافر باوصفِ کفر داخل جنت ہو____ نہایت کار د یہ کہ وہ کفر اس کا، بہ وجہ عدم زمانی پوشیدہ ہے اور اسلام آشکار۔

خامسًا : جب سابق ولاحق اعدامِ زمانیہ سب احتجاب وخفا تو لازم کہ عالم ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔ زید کل تک نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا____ پرسوں نہ رہے گا یعنی چھپ جائے گا______ وجود حقیقی، دائم و سرمدی_____ اس سے بڑھ کر کون سا کفر ہوگا!

تقریرہ ان القدم الذی نخصّہ بالملك، العزیز جل جلالہ وصفاتہ العلیٰ لیس بمعنی ان لایمرّ مان الا وھو فیہ، اولا یخلوعنہ جزء من اجزاء الزمان، فانہ سبٰحنہ وتعالیٰ متعالٍ عن الزمان، لایمرّ علیہ زمان کمالایحیط بہ مکان، فھو مع کُلّ زمان لکن لیس فی الزمان، وکذلك صفاتہ جلّت اسماءہ، الاتری انّ الفلاسفۃ قالوابقدم العقول

اس کی تقریر یہ ہے کہ جو قدم ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور اُس کی صفاتِ عالیہ کے ساتھ مختص کرتے ہیں اُس کا یہ معنی نہیں کہ کوئی زمانہ نہیں گزرتا مگر وہ اس میں ہوتا ہے یا یہ کہ اجزاء زمانہ میں سی کوئی جز اس سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ سبحٰنہ وتعالیٰ زمان سے برتر ہے۔ اس پر زمان کا مرور نہیں ہوسکتا جیسا کہ مکان اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ چنانچہ وہ ہر زبان کے ساتھ ہے لیکن ہر زمان میں نہیں ہے۔ یونہی اس کی صفاتِ جلیلہ ہیں۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ فلاسفہ نے عقول کو قدیم کہا تو ہم نے

عـــہ : یوں ہی لازم کہ مسلمان باوصفِ اسلام مخلد فی النار ہو کمافی الارتداد، والعیاذ باللہ والبیان البیان (جیسا کہ ارتعداد میں ہوتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ۔ جو بیان تمہارا وہی بیان ہمارا۔ ت ۱۲ منہ۔

فاکفرناھم، مع انھم لایعتقدون قدمھا بالمعنی المذکور لانھا ایضًا لیست عندھم من الزمانیات، فاذن لانعنی بہ الا انّ الشیئ لابدایۃ لوجودہ کما نقصد بالابدیۃ ان لانھایۃ لخلودہ، وھذا ظاھر جلی و قد صرّح بہ آئمۃ الکلام کالامامِ الرّازی وغیرہ۔ و آذاکان الامر کما وصفنالك، والاعدام الزمانیّۃ لاتزید عندك علی غیبۃٍ وخفاءٍ فاذن ما نظنہ اٰن الحدوث واٰن الفَناء لیسا بھما، ولا بھما بدایۃ الوجود ونھایتہ وانما ھما اٰنابدایۃ الظھور وانتھاءہ، امّا الوجود الواقعی فلا اول لہ ولا اٰخر، اذلیس فی الدھر علی القول بہ امکان یسع "یکون وقد کان" فماخلت عنہ الصفحۃ لایرتسم فیھا ابدا، وما ارتسم فیھا مرّۃً لاینمحیٰ عنھا اصلا، فلابد انّ کل موجودٍ کان مستقرًا فیھا من الازل، ویبقٰی مستمرًّا الی الابد، فثبت ان لابدایۃ لوجود العالم ولانھایۃ، وھذا ما اردنا الالزام بہ، یقول العبد الضعیف

انہیں کافر قرار دیا باوجود یہ کہ وہ معنی مذکور کے ساتھ عقول کے قدیم ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے، کیونکہ ان کے نزدیک عقول بھی زمانیات میں سے نہیں ہیں۔ تو اب قدیم ہونے سے ہماری مراد فقط یہ ہے کہ شیئ کے وجود کی ابتداء نہ ہو جیسا کہ ہم ابدیت سے اس معنی کا قصد کرتے ہیں کہ اس کی خلود کی انتہا نہ ہو۔ اور یہ خوب ظاہر ہے۔ تحقیق اس کی تصریح فرمائی ہے آئمہ کلام نے جیسے امام رازی وغیرہ۔ اور جب معاملہ ایسا ہی ہے جیسا ہم نے تیرے لیے بیان کیا اور اعدام زمانیہ تیرے نزدیک حجاب وخفاء سے بڑھ کر نہیں ہیں تو اس صورت میں لازم آئے اکہ جس کو ہم آنِ حدوث اور آنِ فناء گمان کرتے ہیں وہ آن حدوث و آنِ فناء نہ ہوں اور نہ ہی اُن سے وجود کی ابتداء وانتہاء ہو بلکہ وہ تو ظہور کی آن ہدایت و آن نہایت ہوں گی۔ رہا وجودِ واقعی تو اس کا نہ اول ہے نہ آخر، کیونکہ اس قول کی بنیاد پر دہر میں کوئی امکان نہیں جو ہو سکتا ہو اور ہو چکا ہو۔ چنانچہ جس شے سے صفحہ دہر خالی ہے وہ کبھی بھی صفحہ دہر میں مرتسم نہیں ہوگا اور جو اس میں ایک مرتبہ مرتسم ہو گیا ہے وہ کبھی بھی اس سے نہیں مٹے گا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہر موجود اس میں ازل سے مستقر ہو اور ابد تک مسلسل باقی رہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ وجود عالم کی نہ ابتداء ہے نہ انتہاء۔ اور یہ ہی وہ الزام ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ عبد ضعیف کہتا ہے۔

لطف بہ المولی اللطیف: انالواوسعنا المقال، فی ابطال ھذا المحال فعندنا بحمد اللہ تعالٰی شوارق بوارق تبہر العماء عـــہ * وسحائب قواضب تمطر الدّماء، ولئن تضرعنا الی القریب المجید * لرجونا المزید * ونلنا البعید * ولکن فیما ذکرنا کفایۃ * لاھلِ الدّرایۃ * والحمد للہ علٰی حُسن الھدایۃ *

اللہ مہربان اس پر مہربانی فرمائے کہ اگر ہم اس محال کو باطل کرنے میں کلام کو وسعت دیں تو اللہ تعالٰی کی مہربانی سے ہمارے پاس ایسی چمکدار بجلیاں ہیں جو بلند بادل پر غالب آجائیں اور ایسی تیز برسنے والی بدلیاں ہیں جو خون برسادیں۔ اور اگر ہم اپنی قریب بزرگی والے رب کی بارگاہ میں فریاد کریں تو مزید کی امید ہے اور ہم بعید کو بھی پالیں۔ لیکن جس قدر ہم نے ذکر کیا ہی اس میں سمجھداروں کے لیے کفایت ہے اور اچھی ہدایت پر اللہ تعالٰی کے لیے تمام حمدیں ہیں۔ (ت)

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علمِ باری عزمجدہ کی ہے کہ ازلاً وابداً تمام کوائن ماضیہ وآتیہ کو محیط، اور زمانہ سے منزہ "لَا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَلَا فِی الْاَرْضِ"[1]۔

اس سے غائب نہیں ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور نہ زمین میں۔ (ت)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا۔ اب کہ بنا، اب بھی بدستور ہے۔ جب فانیات پر وعدہ الٰہیہ آئے گا اس وقت بھی ہر چیز اسی کے علم میں ہوگی۔ عالم بدلتا ہے اور اس عالم کا علم نہیں بدلتا۔ شے پر تین حال گزرے۔ عدم، حدوث، فنا۔ وہ اسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے۔ اور ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ البتہ صرف ہماری زبان میں کہ دائرۂ زمان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اس علم سے تعبیریں متعدد ہوگئیں۔ یعنی یُوجدُ، موجود، کان وُجِدَ۔

غرض یہی ہے وہ نحو وجود جس میں تبدُّل کو راہ نہیں۔ اب چاہے اسے تم اپنی اصلاح میں "وعائے" دہر کہو، یا "حاقِ واقع" یا کچھ اور ـــــــ مگر حاشا کہ یہ اشیاء کا وجود حقیقی ذاتی نہیں، نہ اس میں حصول سے شے کو فی نفسہ

عـــہ: ھوالجاج لانھم قلیلا ماینتھون ۱۲ منہ۔

[1] القرآن الکریم ۳/۳۴

موجود کہیں، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں۔

زمانیات کا وجود وعدم حقیقۃً یہی ہے جسے زید ظہور وخفا کہتا ہے ____ کافر مسلمان ہوا، قطعًا اسکا کفر نفس الامر میں منعدم ہوگیا کہ وہ زنہار اب اس کی ذات سے قائم نہیں، اور اس کا کون فی نفسیہ نہیں مگر کون فی الموضوع، مسلمان دوزخ سے نکلا، یقینًا وہ حالت معدوم ہوگئی۔ کہ یہ بھی عرض ہے اور بعد زوال باطل ومرفوع ____ وعلٰی ھذا القیاس۔

یاھٰذا اگر صرف وجود علمی، وجودِ واقعی ہو تو ممنعات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے کہ علم میں حجر نہیں۔ موجود ومعدوم سب سے متعلق ہوتا ہے۔ مع ھٰذا ہر عاقل جانتا ہے کہ علم عالم میں وجود شے سے شے کو موجود نہیں کہہ سکتے ____ طوفان نوح مفقود ہے اور ہمارے علم میں موجود۔ قیامت ہنوز معدوم ہے اور ہمارے ذہن کو معلوم ولن یقاس العلم بالواقع، فاین الحکایۃ من المحکی عنہ (علم کا اندازہ واقع سے نہیں لگایا جاتا تو کہاں حکایت اور کہاں محکی عنہ ت)۔

اے نادان! یہ دقتیں جو تجھے پیش آئیں اس سفاہت کا ثمرہ تھیں کہ اس وعائے مخترع کا نفس الامر نام رکھ کر اس میں بقا واستمرار کو حقیقتہٍ وجود اشیاء مانا اور اعدام سابقہ ولاحقہ زمانیہ کو محض احتجاب وخفا جانا۔ ع

فَلَیْتَ النَّمْلَ لَمْ تَطِر

(کاش! چیونٹی نہ اڑتی ت)

اور اُس پر طُرہ یہ ہے کہ وعائے دہر کو ظرفِ حقیقی جُداگانہ ٹھہرایا۔ اور زمانیات کا وجود دہری وجود زمانی سے علیحدہ بتایا، یہاں تک کہ تمام اجزائے زمان سے انعدام پر بھی بقا باقی رکھی۔ اور اس تقریر پر منہج عقل سے بھی جو استحالات قائم، مشتغلان فلسفہ وکلام ومعتادان جدال وخصام پر مخفی نہیں۔ مگر ہم ان میں سے اِضاعتِ اوقات نہ کریں گے کہ شان فتوٰی واجب الاعظام نہ یہ چپقلش ہمارا کام۔

ومن حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ[1] (آدمی کے اسلام کا حسن یہ ہے کہ وہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے۔ (ت)

تنبیہ: قدعلمنا انّ الکلام ھٰھنا سینجرُّ

تحقیق ہمیں معلوم ہے کہ کلام ایک مشکل علمی مسئلہ کی

---

[1] جامع الترمذی ابواب الزھد باب ماجاء من تکلم بالکلمۃ یضحك الناس امین کمپنی دہلی ۲/ ۵۵، سنن ابن ماجہ ابواب الفتن باب کف اللسان فی الفتنہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔ ص ۲۹۵، مسند احمد بن حنبل عن حسین رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۲۰۱

الی مسئلہ عویصۃٍ فی العلم ___ ولکّھا انما تعتاص علی الذین جعلوا قلوبھم وراء ظنونھم، واعتادو الجدال * وقیل وقال * وکثرۃ السؤال * ورکض البغال [عہ1] * فی مضیق المجال * امّا اھل السنۃ فھم بحمد اللہ اٰمنون فرحون * بفضل اللہ مستبشرون، لایصعب علیھم شیئ من مسائل الذات * ودقائق الصافات * کیف وانھم اصلوا اصلًا فی اصول الدین * فھو وردھم وھو صدرھم فی کل حین * وذٰلك ان ما اثبتہ الشرع، فسمعاو طاعۃ، ومارڈہ فالیك عنّا، ومالم یخبر فعلمہ الی اللہ ___ وھم لایجزون [عہ2] التقول علی اللہ سبحٰنہ وتعالٰی من دونِ ثبت اواثارۃ من علم، "سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِیۡمُ الۡحَکِیۡمُ (۳۲)"۔[1]

طرف بڑھے گا۔ لیکن وہ مسئلہ اُن لوگوں پر دشوار اور پیچیدہ ہوگا۔ جنہوں نے اپنے دلوں کو گمانوں کے پیچھے کردیا۔ یا وہ جھگڑے، قیل وقال، کثرتِ سوال اور تنگ میدان میں خچروں کو ایڑلگانے کے عادی ہیں۔ رہے اہل سنت وجماعت تو وہ بحمداللہ ایمان لانے والے، خوش ہونے والے اور اللہ تعالٰی کے فضل پر خوشیاں منانے والے ہیں۔ ان پر مسائل ذات اور وقائق صفات میں سے کچھ بھی دشوار نہیں، کیسے دشوار ہوسکتا ہے جب کہ خود انہوں نے دین کے اصول بیان کیے ہیں اور دین میں وہی گھاٹ ہے جس پر ہر وقت ان کا آنا جانا ہے۔ اور یہ اس لیے کہ جس کو شرع نے ثابت کیا ہم اسی کو سنتے اور مانتے ہیں۔ اور جس کو شرع نے رد کردیا تو وہ ہماری طرف سے تیری طرف لوٹا اور جس کی خبر شرع نے نہ دی تو اس کا علم اللہ تعالٰی کو ہے۔ وہ اللہ سبحنہ وتعالٰی کے بارے میں دلیل وعلم کے بغیر گفتگو کو روا نہیں رکھتے۔ پاکی ہے تجھے، ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا، بے شک تو ہی علم وحکمت والا ہے۔ (ت)

عہ1: خصھا بالذکر لاجا تصلح لکرولافی ۱۲ منہ (قدس سرہ)۔

بطور خاص اس کا ذکر کیا کیونکہ یہ کروفر کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ۱۲ منہ (ت)

عہ2: کذا فی نسختنا المخطوطۃ (لایجزون) یصلح معناہ ایضًا۔ لکن یخالج صدری انہ لایجیزون وسقطت الیاء من قلم الناسخ، فان الاخطاء وقعت من کثیرا وصوبنا الصعوبات یطولہ بالصورت یطول یطول ذکرھا ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

[1] القرآن الکریم ۲/ ۳۲

واخرج الطّبرانی فی الاوسط و ابنُ عَدیّ والبیھقی وغیرھم عن ابنِ عمر عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم: تفکروا فی الاء اللہ، ولا تفکروا فی اللہ۔[1]

طبرانی نے اوسط میں، ابن عدی نے اور بیہقی وغیرہ نے سیدنا ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اور انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت فرمایا کہ اللہ تعالٰی کی نعمتوں میں غور کرو اور اللہ تعالٰی کی ذات میں غور مت کرو۔ -(ت)

واخرج ابونعیم فی الحلیۃ عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم: تفکروا فی خلقِ اللہ ولا تفکروا فی اللہ۔[2]

ابو نعیم نے حلیہ میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اور انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ اللہ تعالٰی کی مخلوق میںغور کرو، اور اللہ تعالٰی کی ذات میں مت غور کرو۔ (ت)

واخرج ابوالشیخ فی العظمۃ عن ابن عباس: تفکروا فی کل شیئ، ولا تفکروا فی ذات اللہ، فان بین السماء السابعۃ الی کرسیّہ سبعۃ الافِ نورٍ، وھو فوق ذلک[3]۔

ابوالشیخ نے عظمت میں ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا کہ ہر شے میں غور کرو اور اللہ تعالٰی کی ذات میں مت غور کرو، اس لیے کہ ساتویں آسمان اور اس کی کرسی کے درمیان سات ہزار نور ہیں اور وہ اس سے فوق ہے۔ ت)

واخرج ایضًا عن ابی ذرّ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کلفظ الحلیۃ وزاد فتھلکوا[4] نسأل اللہ العفو والعافیۃ۔

نیز اس نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اور انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے حلیہ کے لفظوں کی مثل روایت کی اور اس میں یہ لفظ بڑھایا "فتھلکوا" یعنی تم ہلاک ہوجاؤ گے۔ ہم اللہ تعالٰی سے عافیت طلب کرتے ہیں۔ (ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۶۳۱۵ مکتبۃ المعارف ریاض ۷/۱۷۲، شعب الایمان حدیث ۱۲۰ ۔ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۳۶، الکامل لابن عدی ترجمہ وازع بن نافع العقیلی دارالکفر بیروت ۷/۲۵۵

[2] کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳ ۱/۲۷۸

[3] کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳ ۱/۲۷۸ و کنزالعمال حدیث ۵۷۰۴ ۳/۱۰۸

[4] کنزالعمال حدیث ۵۷۰۵ موسستہ الرسالہ بیروت ۳/۱۰۸

قولِ ہشتم

کی شناعت اقوالِ سَبعہ سابقہ کے حکم سے خود ہی روشن ہوگئی۔ ع

قیاس کُن زگلستانِ اُوبہارش را

(اس کے گلستان سے اس کی بہار کا اندازہ کرو۔ ت)

یہ کفریات تھے جن پر اس قدر ناز ہے ـــــ یہ گمراہیاں تھیں جن کا اتنا وقار واِعزاز ہے۔ اور ہر مسلمان پر واضح کہ ایسی چیز کی مدح و ستائش کس اعلیٰ درجہ خباثت پر ہوگی۔

واِنْ بَغَیْتَ التفصیل **فاقول** وعلی اللہ التعویل (اگر تو تفصیل چاہتا ہے تو میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے۔ ت)

اولاً: وہ اس کتاب کو تدقیق فصیح و تحقیق صریح و اکتناہ حقائق کہتا ہے۔ اور یہ الفاظ تصحیح مضامین کتاب میں نص صریح ـــــ اور معلوم کہ وہ مذاہب مُکفرہ فلاسفہ سے مشحون ـــــ اور علماء فرماتے ہیں جو مذاہب کفار سے کسی مذہب کی تصحیح کرے خود کافر ـــــ اگرچہ مذہب اسلام کا معتقد و مقر، اور اعلیٰ الاعلان اس کا مظہر ہو۔

شفا شریف میں ہے:

تکفر من دان بغیر ملۃ المسلمین من الملل اووقف فیھم او شك اوصحح مذھبھم وان اظھر مع ذٰلك الاسلام واعتقد بطالِ کل مذھب سواہ فھو کافر باظھارہ ما اظھر من خلاف ذٰلك[1]۔

ہم اُس شخص کی تکفیر کرتے ہیں جس نے ملتِ مسلمین کے علاوہ کوئی دین اختیار کیا یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے یا ان کے مذہب کو صحیح قرار دے اگرچہ وہ اسلام کو ظاہر کرے اور اس کا اعتقاد رکھے اور اس کے سوا ہر مذہب کے باطل ہونے کا معتقد ہو، تو وہ کافر ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اظہار کیا۔ جو اسلام کے مخالف ہے۔ (ت)

اسی طرح امامِ اجل ابوزکریا نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے روضہ میں نقل فرمایا اور مقرر رکھا، بلکہ فرماتے ہیں: جو کافروں کے کسی امر کی تحسین کرے بالاتفاق کافر۔

علامہ سید احمد حموی غمز العیون میں فرماتے ہیں:

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل فی بیان ماھو من المقالات کفر المکتبۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۷۱

اتفق مشایخنا ان من رای امر الکفار حسنًا فقد کفر، حتّٰی قالوا فی رجلٍ قال "ترك الکلام عند اکل الطعام حسن من المجوس، اوترك المضاجعة عندهم حال الحیض حسن" فهو کافر[1] اھ ومثله فی البحر الرائق وغیرہ۔

ہمارے مشائخ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو کافروں کے کسی کام کی تحسین کرے وہ کافر ہے، یہاں تک انہوں نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے جس نے یوں کہا کیا مجوسیوں کا کھانے کے وقت کلام کو ترک کرنا حسن ہے یا حالتِ حیض میں ان کا بیوی کے ساتھ ہم بستری کو ترک کرنا حسن ہے اھ بحر الرائق وغیرہ میں اس کی مثل ہے۔ (ت)

اعلام میں ہمارے علما سے کفر متفق علیہ کی فصل میں منقول:

اوصدق کلام اهل الاهواء اوقال عندی کلامهم کلام معنوی او معناه صحیح اوحسن رسوم الکفار اھ[2]۔

وحمل العلامة ابن حجر اهل الاهواء علی الذین نکفرهم فی بدعتهم، قلت وهو کما افاد، ولا یستقیم التخریج علی قول من اطلق الکفار بکل بدعة، فان الکلام فی الکفر المتفق علیه، فلینبه۔

یا اُس نے بدمذہبوں کے کلام کی تصدیق کی یا کہا کہ میرے نزدیک ان کا کلام بامعنی ہے یا اس کا معنی صحیح ہے یا کافروں کی رسموں کی تحسین کی اھ ت۔

امام ابن حجر نے بدمذہبوں کو ان لوگوں پر محمول کیا ہے جن کو ان کی بدعات کی وجہ سے ہم کافر قرار دیتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا ہی ہے جیسا امام ابن حجر نے افادہ فرمایا۔ اور اس شخص کے قول پر تخریج درست نہ ہوگی جو ہر اہل بدعت کو مطلقًا کافر کہتا ہے کیونکہ کلامِ اُس کفر میں ہے جو متفق علیہ ہے۔ خبردار ہونا چاہیے۔ ت)

ثانیًا: ابوبکر بن ابی الدنیا کتاب ذمّ الغیبۃ اور ابویعلی اپنی مسند اور بیہقی شعب الایمان میں سیدنا انس رضی اللہ تعالٰی عنہ، اور ابن عدی کامل میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی حضور پرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا مُدِحَ الفاسِقُ غضبَ الرَّبُّ واهتزّ لذٰلِك

جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے رب غضب فرماتا ہے اور اس کے سبب عرش خدا

---

[1] غمز عیون البصائر مع الاشباہ والنظائر الفن الثانی کتاب السیر والردۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۲۹۵

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۷۱

العرش۔[1] ہل جاتا ہے۔

عُلما فرماتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ رب تبارک و تعالٰی نے اس سے بچنے اور اسے دور کرنا کا حکم فرمایا۔ افادہ المناوی[2] خلاصہ یہ کہ وہ شرعًا مستحقِ اہانت ہے اور مدح میں تعظیم۔

وھنالك فلیتقطع قلوب المتھدرین

اور یہاں سے جسارت کرنے والوں کے دلوں کو دُھل جانا چاہیے۔ (ت)

کہ جب فاسق کی مدح بہ وجہِ اشتمالِ معاصی اس درجہ سخت ٹھہری تو وہ کتاب جو صریح کفریات کو متضمن ہو اس کی مدح کس قدر غضب الٰہی کی سزاوار اور عرش رحمن کو ہلانے والی ہوگی ____ اول تو وہاں گناہ ____ یہاں کفر دوسرے وہاں اتصاف، یہاں تضمن یعنی گناہ فاسقوں کے جزو بدن یا داخل روح نہیں ہوتے، اور یہ کفریات تو اس کتاب کے اجزا اور اس کے مضمون و مفہوم و قراءت و کتابت سب میں داخل ہیں ____ ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم

ثالثًا: ہم پوچھتی ہیں زیدان کفریات کو کفر جانتا ہے یا نہیں؟ ____ اگر کہے نہ، تو خود اپنے کفر عــــہ کا مقر ____ اور کہے ہاں ____ تو اس تالیف و تحریر، اور اس کی طبع و تشہیر کو بروجہ اشتمال کفریات و اشاعتِ ضلالات، لااقل حرام قطعی مانتا ہے یا نہیں؟ اور اگر کہے نہ، تو وہ ایسے اشد الکبائر کا مستحل ہوا ____ اور استحلال کبیرہ کفر ____ اور کہے ہاں تو اس نے ایسے حرام شدید التحریم کی مدح و تکریم کی۔ اب اس پر وہ مسائل فقہ وارد ہوں گے کہ حرام قطعی کی تعریف و تحسین کفر مبین ____ والعیاذ باللہ رب العلمین (اللہ رب العالمین کی پناہ۔ ت)

امام عبدالرشید بخاری تلمیذ امام علامہ ظہیری و امام فقیہ النفس قاضی رحمہم اللہ تعالٰی خلاصۃ الفتاوٰی میں فرماتے ہیں:

من قال احسنت لما ھو قبیح شرعًا او جوّدت کفر۔[3]

قبیح شرعی پر کہا کہ تُونے اچھا کیا یا تونے خوب کیا تو کافر ہوگیا۔ (ت)

عــــہ: کما مر انفا من الشفاء ۱۲ منہ۔ جیسا کہ ابھی بحوالہ شفاء گزرا۔ ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شعب الایمان حدیث ۴۸۸۶ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۳۰/۴، الکامل لابن عدی ترجمہ سابق بن عبداللہ الرقی دار الفکر بیروت ۱۳۰۷/۳

[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث اذا مدح الفاسق مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۱۲۹/۱

[3] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الخلاصۃ فصل فی الکفر صریحًا و کنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۹

طریقہ محمدیہ میں ہے :

کل تحسین للقبیح القطعی کفر[1]۔

جو قطعی طور پر قبیح ہو اس کی تحسین کفر ہے۔ (ت)

اُسی میں امام ظہیر الدین مرغینانی سے مروی :

من قال لمقریئ زماننا احسنت عند قراءتہ یکفر[2]۔

ہمارے زمانے کے نغمہ کے ساتھ قرآن پڑھنے والے کو کسی نے کہا تو نے اچھا کیا ہے تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

محیط میں ہے :

اذا شرع فی الفاسد وقال لاصحابہ "بیائید تا یکے خوش بزیم" کفر[3]۔

فساد شروع کیا اور اپنے ساتھیوں کو کہا کہ آؤ بخوشی جئیں، تو کافر ہو گیا۔ (ت)

اور اس اصل کی فروع، کلمات علما میں پیش از بیش ہیں۔ نسأل اللہ العافیة (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

رابعًا : اطراو اغراق کا طوفانِ مُغرق فوران موبق تماشے کے لائق کہ یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

سبحان اللہ! کفریات و ضلالات و بطالات کا مجموعہ، اور یہ بڑا دعوی کہ آدمی کو فرشتہ[عہ] بنادیتی ہے۔ علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہیے۔ اور اس پر اصرار، مورثِ اکفار، والعیاذ باللہ تعالٰی۔ شِفا و نسیم میں ہے :

عـــہ : یارب! مگر وہ قول مرجوع و مہجور اختیار کیا گیا ہوگا کہ ابلیس بھی ایک صنف ملکی سے تھا اس بنا پر "شیطان گر" کی جگہ "فرشتہ گر" کا اطلاق کیا، یا منطق جدید تو ہے ہی۔ نئی بولی میں شاید شیطان کو فرشتہ کہتے ہوں گے۔ ۱۲ سلطان احمد عفا عنہ وسلمہ ربہ۔

---

[1] الطریقة المحمدیة السابع عشر الغناء التغنی حرام فی جمیع الادھان مکتبہ حنیفیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

[2] الطریقة المحمدیة السابع عشر الغناء التغنی حرام فی جمیع الادھان مکتبہ حنیفیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

[3] الفتاوٰی الھندیة بحوالہ المحیط کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۷۳

من یمثل بعض الاشیاء ببعض ماعظم اللہ من ملکوتہ (من الملئکۃ والعرش ونحوہ) غیر قاصد الاستخفاف فان تکور ھذا منہ وعرف بہ دل علی تلاعبہ بدینہ، وھذا کفر لامریۃ فیہ اھ ملخصا[1]۔

جس نے بعض اشیاء کو ایسی بعض اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جن کو اللہ تعالٰی نے عظمت بخشی (ملائکہ و عرش وغیرہ) اورانحالیکہ تخفیف و تحقیر کے ارادہ سے نہ ہو۔ تو اگر وہ اس کا تکرار کری اور اس کا عادی ہو تو یہ اس کے دین میں لہو ولعب کی دلیل ہے اور یہ کفر ہے، اس میں کوئی شک نہیں اھ ملخصًا (ت)

سبحٰن اللہ! پھر ایسے مجموعہ چنیں وچناں کو فرشتہ اثر کہنا کس درجہ سخت ہوگا۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے :

رجل قال لاخر من "فرشتہ توام" فی موضع کذا اعینك علی امرك، فقد قیل انه لایکفر وکذا اذا قال مطلقا انا ملك بخلاف ما اذا قال "انانبی" کذافی التارخانیۃ۔[2]

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرا فرشتہ ہوں، فلاں جگہ تیرے کام میں تیری مدد کوں گا۔ تو کہا گیا ہے کہ وہ کافر نہیں ہوگا۔ یوں ہی اگر ملطلقًا کہا کہ میں فرشتہ ہوں، بخلاف اس کے کہ کہے "میں نبی ہوں" یوں ہی تتارخانیہ میں ہے۔ (ت)

محل غور ہے کہ فرشتہ بننا ایسی ہی خطرناک بات تھی جب تو بات مکفرات سے اسے مناسبت اور علماء کو اظہار حکم کی حاجت ہو، وہ بھی ایسے الفاظ سے جو غالبًا مشعر ضعف یا اختلاف ____ تو فرشتہ گر بننا کس قدر اشد واعظم ہوگا!

نسأل اللہ العافیۃ * وتمام العافیۃ * و دوام العافیۃ * و الشکر علی العافیۃ * وحسن العاقبۃ * وکمال الایمان * واللہ المستعان علیہ التکلان *

ہم اللہ تعالٰی سے عافیت طلب کرتے ہیں، عافیت تامہ، عافیت دائمہ، عافیت پر شکر، اچھی عاقبت اور ایمان کامل مانگتے ہیں، اور اللہ تعالٰی ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے، اور اس پر بھروسہ ہے۔ (ت)

---

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل وامامن تکلم من سقط المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/۳۸۳، نسیم الریاض فی شرح القاضی عیاض فصل وامامن تکلم من سقط مرکز اہلسنت برکات رضا ۴/ ۴۱-۵۴۰

[2] الفتاوٰی الہندیہ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۶

اب نہ باقی رہا مگر نامِ کتاب

جس کے حکم سے بعض خُلّص اعزّہ کان حفظ اللہ لہ نصیرا حسنًا (اللہ تعالٰی کی حفاظت اس کے لیے اچھی مددگار ہو۔ت) نے اس مسئلہ کے ورود سے پیشتر سوال کیا تھا۔ت)

فاقول : وبعون اللہ اَجُول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی کی مدد سے گھومتا ہوں، ت) اس میں بہ اعتبار اختلاف اضافت و توصیفِ لفظ ناطق احتمالات عدیدہ پیدا۔ مگر کوئی محذور شرعی سے خالی نہیں۔

برتقدیر اضافت :____ عام ازاں کہ نام میں لام ہو یا من ____ ظاہر و متبادر "ناطق اَلنَّالَۃُ الحَدیدہ" سے جناب الٰہی ہے تعالٰی و تقدس ____ کہ اس کا صریح ترجمہ اَلنَّالَۃُ الحدیدہ کہنے والے کا منطق جدید ____ یا ____ اس کی طرف سے منطق جدید۔ اور پُرظاہر کہ اس کلام کا فرمانے والا کون ہے؟ ____ ہمارا مولٰی تبارک و تعالٰی اس تقدیر پر متعدد شناعاتِ شدیدہ لازم۔

اوّلاً : مضامین کتاب کو حضرت عزت تبارک مجدہ، کی طرف نسبت کرنا، کہ جناب الٰہی جل ذکرہ پر کھلا افتراء حق عزّ من قائل فرماتا ہے:

"اِنَّ الَّذِیۡنَ یَفۡتَرُوۡنَ عَلَی اللّٰہِ الۡکَذِبَ لَا یُفۡلِحُوۡنَ ﴿۶۹﴾ "[1]

بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں مراد کو نہ پہنچیں گے۔

اور فرماتا ہے۔

"فَمَنۡ اَظۡلَمُ مِمَّنِ افۡتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا"[2]

اس سے بڑھ کر ظالم کون جو اللہ پر بہتان اٹھائے

یہاں تک کہ جمہور علماء ایسے شخص کو مطلقًا کافر کہتے ہیں۔ شرح فقہ اکبر میں ہے:

فی الفتاوی الصغری من قال "یعلم اللہ انی فعلت ھذا" وکان لم یفعل کفر، ای لانہ کذب علی اللہ[3]۔

فتاوٰی صغری میں ہے جس نے کہا اللہ تعالٰی جانتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے وہ کام نہ کیا ہو تو کافر ہوجائے گا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالٰی پر جھوٹ باندھا ہے۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/۶۹

[2] القرآن الکریم ۶/۱۴۴۔ ۷/۳۷۔ ۱۰/۱۷ و ۱۸/۱۵

[3] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحًا و کنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۹۱

محیط میں ہے :

فمن قیل لہ یا احمر قال خلقنی اللہ من سویق التفاح، وخلقك من الطین او من الحمأۃ وھی لیست کالسویق کفر[1]۔

جس شخص کو کہا گیا اے احمر تو اس نے کہا مجھے اللہ تعالٰی نے سیب کی شراب سے بنایا، جب کہ تجھے کیچڑ یا گارے سے بنایا ہے اور وہ شراب کی مثل نہیں تو کافر ہوجائے گا۔ (ت)

فاضل علی قاری نے فرمایا :

ای لافترائہ علی اللہ تعالٰی مع احتمال انہ لایکفر بناء علی انہ کذب فی دعواہ[2]۔

یعنی وہ اللہ تعالٰی پر افتراء باندھنے کی وجہ سے کافر ہوجائے گا باوجود یہ کہ یہ احتمال موجود ہے کہ وہ کافر نہ ہو اس بنیاد پر کہ وہ اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔ (ت)

دُرِ مختار میں ہے :

ھل یکفر بقولہ "اللہ یعلم او یعلم اللہ انہ فعل کذا، اولم یفعل کذا" کاذبا قال الزاھدی الاکثر نعیم، وقال الشمنی الاصحُّ لا[3]۔

کیا کوئی شخص جھوٹ بول کر یہ کہنے سے کافر ہوجاتا ہے کہ اللہ جانتا ہے میں نے یہ کام کیا ہے یا اللہ جانتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا ہے۔ زاہدی کا کہنا ہے کہ اکثر نے کہا ہے ہاں (یعنی کافر ہوجائے گا) اور شمنی نے کہا۔ اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے۔

ونُقل فی نور العین عن الفتاوٰی تصحیح الاول[4]۔

نورالعین میں فتاوٰی سے پہلے قول کی تصحیح منقول ہے۔ (ت)

ثانیًا : یہود و نصارٰی سے کامل مشابہت۔ قال تعالٰی :

---

[1] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ المحیط فصل فی الکفر صریحًا و کنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۲

[2] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ المحیط۔ فصل فی الکفر صریحًا و کنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۲

[3] الدار لمختار کتاب الایمان مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹۲

[4] ردالمحتار کتاب الایمان دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۵۶

"فَوَیْلٌ لِّلَّذِیْنَ یَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَیْدِیْهِمْ ۗ ثُمَّ یَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِیَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا ؕ فَوَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَیْدِیْهِمْ وَ وَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا یَكْسِبُوْنَ(۹)"۔[1]

سوخرابی ہے ان کے لیے جو اپنے ہاتھو ںکتاب لکھے ہیں پھر کہتی ہیں یہ اللہ کے پاس سے ہے تاکہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت لیں۔ سوخرابی ہے انہیں ان کے ہاتھوں کے لکھے سے۔ اور خرابی ہے انہیں اس چیز سے جو کماتے ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

مَنْ تَشَبَّہَ بِقَوْمٍ فَھُوَمِنْھُم اخرجه احمد و ابوداؤد۔[2] ابویعلی و الطّبرانی فی الکبیر عن ابن عمر باسنادٍ حسنٍ، وعلقه خ و اخرجه الطبرانی فی الاوسط بسندٍ حسنٍ عن حذیفة رضی اللہ تعالٰی عنھم۔

جو کسی قوم سے مشابہت پیدا کرے وہ انہیں میں سے ہے۔ (احمد، ابوداود، ابویعلٰی اور طبرانی نے معجم کبیر میں اسناد حسن کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے تخریج کی۔ اور رخ نے اس کو بطور تعلیق بیان کیا۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے تخریج کی ہے۔ ت)

ثالثًا : علماء نفس منطق کے لیے فرماتے ہیں۔ جو اُسے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی تعلیم بتائے کافر ہے کہ اس نے علم اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی تحقیر کی۔ حدیقہ ندیہ میں ہے :

الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنهم لم یکونوا لیشغلوا انفسهم بهذا الفشار الذی اخترعه الحکماء الفلاسفة ___ بل من اعتقد فی النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم انه کان یعلم الصحابة هذه الشقاشق و الهذیانات المنطقیبه فهو کافر لتحقیره

صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کی یہ شان نہیں تھی کہ وہ خود کو ایسے چھلکوں میں مشغول کرتے جن کو فلاسفہ نے گھڑا ہے۔ بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو یہ جھاگ اور منطق کی نامعقول باتیں سکھاتے تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۷۹

[2] سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی لبس الشھرة آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۲۰۳، المعجم الاوسط حدیث ۸۳۲۳ مکتبۃ المعارف ریاض ۹/ ۱۵۱

علم النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔[1]

علیہ وسلم علم کی تحقیر کی (ت)

سبحٰن اللہ! پھر یہ منطق مُزَخرف کہ صدہا وساوس ابالِس ودَسائسِ فلاسفہ پر مشتمل، اسے اللہ جل جلالہ کی طرف سے ٹھہرانا کیونکر جناب الٰہی کی تحقیر واہانت نہ ہوگی۔ !والعیاذُباللہ تعالٰی۔

رابعًا: حضرت حق جلَّ وعلا کو "ناطق" کہنا جائز نہیں کہ یہ لفظ شرح سے ثابت نہ ہوا، اسمائے الہیہ توقیفیہ ہیں۔ یہاں تک کہ اللہ تعالٰی جل جلالہ، کا جواد ہونا اپنا ایمان مگر اسے سخی نہیں کہہ سکتے کہ شرع میں وارد نہیں۔

والمسئلۃ شہیرۃ فی الکتب سطیر۔ وقد یمثل بجواز الشافی دون الطبیب العدم الورود۔ **اقول:** ولکن قد ورد فی الحدیث اللہ الطبیب، وانت الرفیق[2] ـــ وعن ابی بکر ان الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ: اَلطَّبِیْبُ اَمْرَضَنِیْ[3] ـــ فلیحرَّر، واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ مشہور ہے، اور کتابوں میں لکھا ہوا ہے، اور کبھی یوں اس کی مثال دی جاتی ہے کہ اللہ تعالٰی کو شافی کہنا جائز اور طبیب کہنا ناجائز ہے کیونکہ شرع میں اُس کے لیے طبیب وارد نہیں ہوا۔ **میں کہتا ہوں** حدیث میں آیا ہے اللہ طبیب ہے اور تو رفیق ہے، اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ طبیب نے مجھے بیماری میں بتلا کیا۔ اس کو لکھنا چاہیے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

خامسًا، اس کے اِطلاق پر ایہام نقص بھی ہے کہ نُطق کلام با حروف و آواز کو کہتے ہیں۔ قاموس میں ہے۔

نَطَقَّ یَنْطِقُ نُطْقًا، تَکَلَّمَ بِصَوْتٍ وَّحُرُوْفٍ تُعْرَفُ بِھَا الْمَعَانِیْ[4]۔

نطق ینطق نطقا کا معنٰی ہے کہ اُس نے آواز و حروف کے ساتھ تکلّم کیا جن حروف کا معنٰی پہنچانا جاتا ہے۔ (ت)

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الثانی المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۱/۳۳۸

[2] مسند امام احمد بن حنبل حدیث ابی امثہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/۱۶۳

[3] الجامع الاحکام القرآن (تفسیر القرطبی) تحت الآیۃ ۱۶/۶۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۰/۱۳۹

[4] القاموس المحیط باب القاف فصل النون مصطفٰی البابی مصر ۳/۲۵۹

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ عدم وُرُود سے قطع نظر کرکے اِطلاقِ "نطق" باری عزوجل پر لُغۃً بھی غلط۔ بخلاف کلام و قول کہ ان میں حرف و صورت شرط نہیں۔

امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ حدیث ثقیفہ میں فرماتے ہیں:

زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ، مَقَالَۃً[1]۔

میں نے اپنی دل میں ایک مقالہ تیار کیا (ت)

اخطل کا شعر ہے:

اِنّ الکلام لفی الفؤاد وانّما

جُعِل اللسان علی الفؤاد دلیلا۔[2]

(بے شک کلام دل میں ہوتا ہے، زبان کو توفقط دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔ (ت)

ولہذا نَطَقْتُ فی نفسی نہیں کہہ سکتے۔ حقیقۃً نُطقِ اس بولی کا نام ہی جیسے صَہیل و نہیق آواز مخصوصِ اسپ و خر کا، اِسی لیے سفہائے فلسفہ نے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کی۔ جس طرح فرس و حمار کی، حیوانِ صاہل و ناہق سے۔ پھر اُسی حدِّ تام بنانے کے لیے متاخرین نے نُطق کے معنی ادراک کلیات گھڑے مگر صہیل و نہیق میں کوئی تراش نہ کرسکے۔

"ذٰلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ"[3] "اِنْ هُمْ اِلَّا یَخْرُصُوْنَ (۱۱۶)"[4]۔

(یہاں تک ان کے علم کی پہنچ چکی ہے، یونہی اٹکلیں دوڑاتے ہیں۔ ت)

وجہ دوم: اگر مصنف کتاب دور از کار، اضافت بہ ادنٰی ملابست مان کر، اس لفظ سے اپنی ذات مراد بتائے۔ تو البتہ نسبت صحیح و محذورات مذکورہ مندفع ــــــ مگر:

اولا: بے داعی شرعی، روزمرہ باہمی میں، خلاف متبادر مراد لینے کو علامہ آفات لسان سے شمار کرتے ہیں۔ طریقہ وحدیقہ میں ہے:

الخامس من آفات اللسان ارادۃ غیر ظاہر المتبادر من الکلام (الذی یفھمہ، کل احد) وھو جائز عند

---

[1] فتح الباری کتاب التوحید باب قول اللہ تعالٰی ولا تنفع الشفاعۃ عندہ الخ مصطفی البابی مصر ۱۷/ ۲۳۴

2

[3] القرآن الکریم ۵۳/ ۳۰

[4] القرآن الکریم ۴۳/ ۲۰

آفات زبان میں سے پانچویں آفت کلام کے ظاہر ومتبادر معنی جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے کے غیر کا ارادہ کرنا، اور بوقت ضرورت جائز ہے جیسے جھوٹ بولنا

الحاجۃ الیہ (کالکذب علی الزوجۃ وبین الاثنین وفی الحرب وما الحق بذلك) ویکرہ (کراھۃ تحریم) بدونھا۔[1] اھ ملخّصًا۔

بیوی کی دلجوائی کے لیے، دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے، جنگ اور اس کے ملحقات کے لیے، اور بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ تلخیص (ت)

نہ کہ ایسی جگہ جس کا ظاہر وہ کچھ مجمع آفات ہو۔

ثانیًا: مجرّد ایہام، منع میں کافی ــــ ردُّالمحتار میں ہے:

مجرد ایھام المعنی المحال کافٍ فی المنع عن التلفُّظ بھٰذا الکلام وان احتمل معنیً صحیحا، ولذا اعلّ المشایخ بقولھم لانّہ یوھم الخ۔ ونظیرہ ماقالوا فی انا مؤمن ان شاءَ اللہ، فانّھم کرِھُوا ذٰلك وان قصد التبرك دون التعلیق، لما فیہ من الایھام، کما قرّرہ العلاّمۃ التَّفْتَازَانِی فی شرح العقائد، وابنُ الھُمام فی المُسایَرۃ۔[2]

محض معنیٰ محال کا ایہام اُس کلام کے ساتھ تلفظ سے ممانعت کے لیے کافی ہے، اسی لیے مشائخ نے علّت ممانعت بیان کرتے ہوئے کہا اس لیے کہ وہ وہم میں ڈالتا ہے، الخ اور اس کی نظیر وہ ہے جو مشائخ نے کسی ایسے شخص کے بارے میں کہا۔ جو کہے میں مومن ہوں اگر اللہ چاہے، کیونکہ انہوں نے اس قول کو ناپسند جانا اگرچہ وہ تبرک کا ارادہ کرے نہ کہ تعلیق کا، اس لیے کہ اس میں ایہام ہے جیسا کہ علامہ تفتازانی نے شرح العقائد اور علامہ ابن الہمام نے مسایرہ میں میں اس کی تقریر فرمائی ہے۔ (ت)

نہ کہ معنیٔ ممنوع متبادِر ہوں۔

ثالثًا: ہنوز نجات نہیں۔ اب وہ مُلابَست پوچھی جائے گی کہ حق جلا جلالہ کے اس کلام پاک سے، جس میں وہ اپنے ایک نبی جلیل کو اپنی قدرتِ کاملہ سے ایک معجزہ عظیمہ عطا فرمانا۔ ارشاد کرتا ہے۔ تجھے کیا مناسبت ومُلَابَسَت ہے جس کے سبب یہ اضافت رَوا ہوئی۔

اگر کہے کہ میں نے مضامین مغلقہ کو "حدید" اور اُن کی توضیح کو "اِلانت" سے تشبیہ دے کر ایسا کہا تو ــــ سخت مغرور، اور مقامِ رفیع ومنصب منیع نبوت پر جری وجسور۔

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الخامس المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۲/۲۱۶

[2] ردّالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی البیع دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۵۳

سُبحٰن اللہ! کہاں انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا اِعجاز اور کہاں یہ ناپاک مضامین مجمع ہر گونہ اَنجاس وارجاز،

ع۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک

مٹی کو عالم پاک سے کیا نسبت ہے۔ ت

ع۔ وَاَین الثریا واین الثرٰی

کہاں ثریّا اور کہاں کیچڑ۔ ت

ع۔ وَمَا التَّنَاسُبُ بَیْنَ الْبَوْلِ وَالْعَسَلِ

پیشاب اور شہد میں کیا مناسبت ہے۔ ت

ملائکہ سے تشبیہ کا حکم اُوپر گزرا ـــــــ پھر انبیاء علیہم الصلوۃ والثنا تو اُن سے افضل ہیں ـــــــ آئمہ دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسا شخص توقیر نبوت و تعظیم رسالت سے برکراں، اور مستحق زجرو نکیر و ضرب و تعزیر وقید گراں ہے۔ اور فرماتے ہیں: یہ احمق ایسی باتوں کو سَہل سمجھتے ہیں مگر وہ بوجہ گناہِ کبیرہ ہونے کے اللہ جل جلالہ کے نزدیک شدید ہیں اگرچہ قائل کو اہانتِ بنی منظور نہ ہو۔ شِفائے عیاض و نسیم الریاض میں ہے:

الوجہ الخامس ان لایقصد نقصًا و لایذکر عیبًا ولا سبًّا ولکنّہ ینزع بذکر بعض اوصافہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم علی طریق التشبّہ بہ اوعلی سبیل التمثیل وعدم التوقیر لنبیّہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (لتشبیہ نفسہ بہ واین الثریا واین الثرٰی) یحسبونہ ھیّنا و ھو عند اللہ عظیم (لانّہ من الکبائر) فان ھذہ وان لم تتضمن سبّا، ولا اضافت الی الملئکۃ والانبیاء نقصًا، ولا قصد قائلھا اِزراءً ولا غضًّا،

پانچویں وجہ یہ کہ متکلم نقص کا ارادہ نہ کرے اور نہ ہی عیب اور سبّ و شتم کو ذکر کرے لیکن نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بعض اوصاف بطور تشبہ یا بطور تمثیل وعدم توقیر ذکر کرے تاکہ اپنی ذات کو آپ کے ساتھ تشبیہ دے کر (کہاں ثریا اور کہاں کیچڑ) وہ اسے ہلکا جانتے ہیں حالانکہ اللہ تعالٰی کے ہاں وہ بہت عظیم ہے (کیونکہ وہ کبیر گناہوں میں سے ہے) اس لیے کہ یہ مثالیں اگرچہ سب و شتم کو متضمن نہیں اور نہ ہی انہوں نے ملائکہ و انبیاء کی طرف کسی نقص کی نسبت کی اور اُن کے قائل نے بھی جسارت و تنقیص کا

فماوقر النبوة ولاعظّم الرسالة، حتی شبّه من شبّه فی کرامةٍ نالها او ضرب مثل بمن عظم اللہ خطرہ، وشرّف قدرہ، والزم توقیرہ، وبرّہ، فحق هذا القائل ان دُرِئَ عنه القتلُ، الادبُ بضرب اولوم او زجرٍ و السِّجنُ۔ ولم یزل المتقدمون من السلف و کبارِ الائمة ینکرون مثل هذا ممّن جاءَ به فلیحذر من ارتکاب هذہ القبائح الشدیدةِ الوزر، العظیمة الاثم، فانّها ربما جرّت الی الکفر نعوذ باللہ من ذٰلك وقد انکر الرشید علی ابی نُوَاسٍ فی قوله * فان عصا موسٰی بکف خصیب خصیب عبد للرشید ولاّہ مصر، استعار عصا موسٰی لسیاستہ حاکمهم وقمع ظلمهم ففیه استعارة و تشبیه بدیع، لکن فیه سُوْءُ ادبٍ لما فیه من جعل العصا التی هی معجزة لرسول بکف عبدٍ من عَبِیْدِ الخلفاء

ارادہ نہیں کیا۔ مگر اس کے باوجود اُس نے نبوت کی توقیر اور رسالت کی تعظیم کما حقہ، نہ کی، یہاں تک کہ کسی تشبیہ دینے والے نے اپنے ممدوح کو کسی کرامت کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا بطور ضرب المثل اُس عظیم الشان شخصیت سے تشبیہ دے دی جس کی شان کو اللہ تعالیٰ نے معظم اور اس کی قدر و منزلت کو مشرف کیا، اس کی توقیر اور اس کے ساتھ نیکی کرنے کو لازم قرار دیا، چنانچہ اس قائل کو اگر قتل کی سزا نہ بھی دی جائے مگر وہ مار پیٹ، ملامت اور زجر و توبیخ کے ساتھ تعزیر اور قید کا حقدار ہے، (اسلاف و آئمہ کبار میں سے) متقدمین ایسی مثالوں میں اُن کے قائل پر سخت ناراضگی و ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے (لہذا اس قسم کی قبیح مثالوں سے بچنا چاہیے جن کا وبال شدید اور گناہ عظیم ہے کیونکہ بسا اوقات یہ کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔ ہم اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) تحقیق رشید نے ابو نواس پر ناراضگی کا اظہار کی جب ابو نواس نے یہ کہا کہ بے شک عصا موسٰی خصیب کے ہاتھ میں ہے۔ (خصیب رشید کا ایک غلام تھا جس کو رشید نے مصر کا حاکم بنا دیا تھا۔ ابو نواس نے اہل مصر کے حاکم کی سیاست اور ان سے ظلم کو مٹانے کے لیے عصاء موسٰی کا استعارہ کیا، اُس کے کلام میں عمدہ تشبیہ اور استعارہ ہے لیکن اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اُس نے عصاء موسٰی کو خلفاء کے غلاموں میں سے ایک غلام کے ہاتھ میں

وجعل ذلك العبد کرسول من اولی العزم﴾ وقال له﴿ ای الرشید لابی نواس﴾ یاابن اللخناء! هذا مما تشتم به العرب، واللخنا هنا امه من اللخن، وهو النتن فاستعیر للفاحشة اوللمراة التی لم تختن، ای یادنیٔ الاصل ولئیم الام! اتستهزئ بعصاموسٰی ﴿وهی معجزة نبی عظیم﴾ وامر باخراجه من عسکره من لیلته[1] اھ ملتقطًا۔

قرار دیا حالانکہ وہ عصا ایک عظیم الشان رسول کا معجزہ ہے اور اُس نے غلامِ مذکور کو اولوالعزم رسولوں میں سے ایک رسول کی مثل قرار دیا) اس نے کہا۔ (یعنی رشید نے ابونواس کو کہا) اے لخناء کے بیٹے (اس کلمہ کے ساتھ اہلِ عرب گالی دیتے ہیں، یہاں لخناء سے مراد اس کی ماں ہے۔ یہ لفظ لخن بمعنی بدبو سے مشتق ہے۔ یہ لفظ فاحشہ یا غیر مختونہ عورت کے لیے بطور استعارہ بولا جاتا ہے۔ (یعنی ایک گھٹیا نسب یا کمینی ماں والے) کیا تو عصاء موسٰی کا مذاق اڑاتا ہے۔ (حالانکہ وہ ایک عظیم نبی کا معجزہ ہے) اور رُشید نے اُسی رات ابو نواس کو اپنے لشکر سے نکالنے کا حکم دے دیا اھ التقاط۔ (ت)

بالجملہ کون مسلمان گوارا کرے گا کہ وہ آیت جس میں ایک نبی کریم کی مدح بیان فرمائی ہو تشبیہ و تمثیل کے زور لگا کر اپنے اوپر ڈھال لائے۔ اور سلطان عظیم القدر جلیل الشان کا تاج لے کر ایک چمار کو پہنائے۔ نسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

وجہ سوم: یہیں سے ظاہر ہوگیا کہ اس ناطق سے کہ بر تقدیر لام، اور لوگ مثلًا طلبہ منطق و ناظرین کتاب مراد لینا بھی نجات نہ دے گا کہ یہ تشبیہ جیسے اپنے نفس کے لیے ناجائز ہے یونہی ان کے لیے کمالایخفی۔

وجہ چہارم: ہاں اگر یوں جان بچایا چاہے کہ میں نے ناطق النّالہ الحدید سے خود جناب سیدنا داوٗد علیہ الصلوۃ والسلام کو مراد لیا ہے۔ تو بے شک اس صورت میں یہ اضافت نہایت حسن و بجا ــــــ مگر اب وہ آفتیں رجعت قہقری کریں گی کہ نبی اللہ پر تہمت رکھی اور اس کے علمِ عزیز کی تحقیر کی ــــــ کمایظھرُ مماقررنا انفاجیسا کہ اُس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے ابھی ابھی کی ہے۔ ت) اگر تہمت سے یوں بچے کہ حقیقتِ نسبت مقصود نہیں، بلکہ اس طور پر کہا جیسے بے باک لوگ خوش آوازوں کے گاؤں کو "نغمہ داوٗدی" یا "الحانِ داوٗد" کہتے ہیں ــــ تو اب وہ بلائے تشبیہ، جگر دوزی و جاں گدازی کو بس ہے۔

غرض کوئی شکل مفر کی نہیں ــــــ والعیاذ باللہ سبحٰنہ وتعالٰی (اللہ تعالٰی کی پناہ ت)

---

[1] نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل الوجہ الخامس مرکز اہلسنت برکات رضا ۴/۴۰۳تا ۴۱۱، الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی القاضی عیاض فصل الوجہ الخامس المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ بیروت ۲/۲۲۸تا ۲۳۱

اب برتقدیر توصیف چلیے، یعنی ناطق کو تنوین دے کر ـــــــ اس صورت میں من تواصلاً چسپاں نہیں، مگر بہ ارتکابِ تحمل کہ تعلیلیہ ٹھہرائیں اور لاجل کے معنی میں لے کر ناطق کے قریب لے جائیں۔

بہرحال اس ترکیب میں النّاله الحدید کی ضمیر متکلم سے ذاتِ مصنف مراد ہوگی، کمالایخفٰی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ت) اور ناطق سے وہی طلبہ و نُظار ـــــــ اور حدید سے مطالب عولصیہ، اور انکی الانت سے ایضاح و ابانت ـــــــ حاصل یہ کہ "منطق جدید اُس ناطق کے لیے، جس کے واسطے ہم نے مطالبِ مُشکلہ حل کردیئے"۔

اس معنی میں ناواقف کو کوئی محذور نظر نہ آئے مگر ہیہات۔۔۔ عـــہ ۔۔۔ یہاں محذور شدید باقی ہے ـــــــ کلام الٰہی تعالت عظیمتہ (جس کی عظمت بلند ہے۔ ت) کا اپنے کلام کے عوض ایسا استعمال شرعًا حرام و وبال و نکال ـــــــ یہاں تک کہ بہت فقہائے کرام نے حکم کفر دیا۔ والعیاذ باللہ سبحنہ وتعالٰی (اور اللہ سبحٰنہ و تعالٰی کی پناہ۔ ت) ـــــــ اور وجہ تحریم ظاہری وواضح۔

ذرا اپنے رب تبارک و تعالٰی کی عظمت پیش نظر رکھ کر خیال کرے کہ النالہ الحدید کس نے فرمایا؟ اور ضمیر نا سے کون سی ذاتِ پاک مراد؟ اور لہ میں کس جلیل القدر کی طرف ضمیر، اور مضمون جملہ کس امر عظیم سے تعبیر؟ ـــــــ اب اُسی کلام کو کون شخص کس طرح اپنے استعمال میں لاتا، اور ضمیر نَا سے خدا کے عوض کس ذلیل حقیر کو مراد لیتا۔ اور کنایہ لہ نبی اللہ کے بدلے کس کی طرف پھیرتا۔ اور عزت والی بات کو، جس کی قدر خدا اور رسول ہی خوب جانتے ہیں، کس بے ہودہ بات پر ڈھالتا ہے۔

ع حقّا کہ تاج شاہی کناس رانہ زبید

(حق یہ ہے کہ بادشاہ کا تاج جھاڑو پھیرنے والے کے سر پر زیب نہیں دیتا)

یاھذا: حق بات اپنے مقابل کم سمجھ میں آتی ہے کہ نفس آمادہ رفع و انتصار ہوتا ہے۔ دوسروں پر خیال کرکے دیکھ۔ مثلاً زید عمرو کو مالِ کثیر دے کر کہے کہ "اِنَّآ اَعۡطَیۡنٰكَ الۡكَوۡثَرَ ؕ"[1] (اے محبوب! ہم نے تمہیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائے۔ ت) کیا نہ کہا جائے گا کہ اس نے خدا و کلام خدا اور رسول خدا کی قدر نہ جانی۔ حاش اللہ کہاں خدا، کہاں زید ـــــــ کجا حضور، کجا عمرو ـــــــ کہاں کوثر، کہاں زر ـــــــ! یا عمرو نے زید کو کہیں بھیجا ـــــــ بکر نے پوچھا کس کے حکم سے گیا تھا؟ ـــــــ عمرو بولا: "اَمۡرًا مِّنۡ عِنۡدِنَا ؕ اِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِیۡنَ ۚ"[2]۔ (ہمارے پاس کے حکم سے بے شک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ت)

عـــہ: لایبدوو ماھنافی المخطوطۃ صافیا ۱۲ محمد احمد)

---

[1] القرآن ۱۰۸/۱

[2] القرآن الکریم ۴۴/۵

وعلٰی ھذا اقیاسُ غیرذٰلك من اراجیف جھلۃ النّاس (اس کے علاوہ جاہل لوگوں کی منگھڑت باتوں کو اسی پر قیاس کرلو۔ ت)

ہاں ہاں قطعًا اِس طرح کا استعمال مستلزم کفر واستخفاف۔ پھر جس نے الزام بہ لازم کیا کافر کہا۔ اور محققین نے عدمِ التزام پاکر صرف حرام ٹھہرایا۔

فاتقن ھذا فانہ مفید * وتحقیق المقام یقتضی المزید * وانّ لہ عند العبد الضعیف ÷ یفضل المولی القوی اللطیف * تنقیحًا وبسطًا * توضیحًا وضبطًا * یطلب ھو وامثالہ من مجموعنا المبارك ان شاء اللہ تعالٰی * العطایا النبویہ فی الفتاوٰی الرضویہ __ وبھٰذا القدر، وضع الامر۔ وبان الفرق بینہ وبین التضمین، فانّہ سائغ عند الاکثرین، وان ذھب ناس لی التحریم * واللہ تعالٰی سبحٰنہ بالحق علیم۔

اس کو پختہ کرے کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس مقام کی تحقیق مزید کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے لیے قوت ولطف والے مولٰی تعالٰی کے فضل سے عبد ضعیف کے پاس تنقیح وتفصیل اور توضیح وضبط ہے۔ اُس کو اور اس کی مثال کو اِن شاء اللہ تعالٰی ہمارے بابرکت مجموعے "العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ" سے طلب کیا جاسکتا ہے۔ اس قدر سے معاملہ کی وضاحت ہوگئی۔ اور اس کے درمیان اور تضمین کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا کیونکہ اکثر کے نزدیک وہ جائز ہے اگرچہ کچھ لوگ اس کے حرام ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اور اللہ سبحنہ وتعالٰی حق کو خوب جانتا ہے۔ (ت)

فتاوٰی ہندیہ میں ہے:

جمع اھل موضع وقال: فجمعنٰھم جمعًا او قال: وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا O کفر[1] اھ ملتقطًا۔

کسی نے شہر والوں کو جمع کیا اور کہا فجمعنٰھم جمعًا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کرلائیں گے) یا کہا وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدًا اور ہم اُن کو جمع کردیں گے تو ہم ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) تو وہ کافر ہوگیا اھ التقاط (ت)

اسی میں ہے:

اذا قال لغیرہ خانہ چناں پاک کردہ کہ چوں

جب دوسرے شخص کو کہا کہ گھر کو تُونے ایسا پاک

---

[1] الفتاوٰی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/ ۲۶۷

والسماء والطارق O قیل یکفر،وقال الامام ابوبکر بن اسحٰق رحمۃ اللہ تعالٰی ان کان القائل جاھلا، لا یکفر، زوان کان عالما یکفر۔ واذقال: قاعًا صفصفا شدہ است فھٰذہ مخاطرۃ عظیمۃ۔ واذ قال لباقی القدر: والبٰقیت الصّٰلحٰت۔ فھٰذہ مخاطرۃ عظیمۃ، کذا فی الفصول العمادیۃ۔[1]

کردیا ہے کہ جیسے والسماء والطارق (آسمان کی قسم اور رات کو آنے والے کی) تو کہا گیا ہی کہ کافر ہوجائے گا۔ اور امام ابو بکر بن اسحاق علیہ الرحمۃ نے کہا کہ اگر قائل جاہل ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر عاصم ہے تو کافر ہوجائے گا۔ اور اگر کہا کہ قاعا صفصفا (کھلا ہموار میدان) ہوگیا ہے تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے۔ اور جب ہنڈیا کی کھرچن یا بقیہ کے کے بارے میں کہا والباقیات الصالحات (باقی رہنے والے نیک کام) تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے۔ فصول عماویہ میں یوں ہی ہے۔ (ت)

تتمۃ الفتاوٰی میں ہے:

من استعمل کلام اللہ تعالٰی فی بدل کلامہ کمن قال فی ازدحام الناس فجمعنٰھم جمعا کفر[2]۔

جس نے اپنے کلام کے بدلے میں اللہ تعالٰی کے کلام کو استعمال کیا تو کافر ہوجائے گا۔ جیسے لوگوں کے ہجوم کے بارے میں کہا فجمعنٰھم جمعًا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کرلائیں گے۔ ت)

محیط میں ہے:

من جمع اھل موضع وقال: وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا O اوقال فجمعنٰھم جمعا O کفر[3]۔

جس نے کسی بستی کے لوگوں کو جمع کیا اور کہا وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدًا (اور ہم ان کو جمع کریں گے تو ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) یا کہا فجمعنٰھم جمعًا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کرلائیں گے) تو کافر ہوجائے گا۔ (ت)

فاضل علی بن سلطان محمد مکی اس کی تعلیل میں فرماتے ہیں:

---

[1] الفتاوٰی الھندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/ ۲۶۷

[2] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ تتمۃ الفتاوٰی فصل فی القراءۃ الصلوۃ مصطفٰی البابی مصر ص ۱۶۸

[3] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ بحوالہ المحیط فصل فی القراءۃ الصلوۃ مصطفٰی البابی مصر ص ۱۶۸

لانّہ وضع القراٰن فی موضع کلامہ[1]۔ اس لیے اس نے قرآن مجید کو اپنے کلام کی جگہ رکھا۔ (ت)

اِعلام میں ہمارے علماء سے کفر اتفاقی میں منقول :

اوملأ قدحافقال: کاسًا دھاقًا O اوفرغ شرابا فقال: فکانت سرابا O اوقال بالاستھزاء عندالوزن او الکیل، واذا کالوھم اووزنوھم یخسرون۔[2] الخ

یا پیالہ بھرا اور کہا کاسًا دھاقا (چھلکتا جام) یا شراب کو انڈیلا اور کہا فکانت سرابا (تو ہوجائیں گے جیسے چمکتا ریتا) یا ناپ اور وزن کرتے وقت بطور استہزاء کہا واذا کالوھم اوزنوھم یخسرون (اور جب انہیں دین ناپ کریا تو تول کر گھٹا کردیں) (ت)

بالجملہ جہاں تک نظر کی جاتی ہے اس نام میں کوئی احتمال قابلِ قبول ارباب عقول ایسا نہیں جو واضع نام کو ارتکاب گناہ سے بچالے۔ اور واقعی ایسی کتاب کو ایسا ہی نام پھبتا تھا۔

"اَلْخَبِیْثٰتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَ الْخَبِیْثُوْنَ لِلْخَبِیْثٰتِ"[3] نسأل مولٰینا العفووالعافیة * والنعمة الوافیة * و الرحمة الکافیة * والھدایة * الشافیة * والعیشة الصافیة * انہ ھوالغفور الرحیم * ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم * وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولٰینا محمدٍ واٰلہ وصحبہ اجمعین اٰمین!

گندیاں گندوں کے لیے اور گندے گندیوں کے لیے۔

ہم اپنے مولٰی سے مانگتے ہیں درگزر اور عافیت، بھرپور نعمت، کفایت کرنے والی رحمت، شافی ہدایت اور ستھری زندگی، بے شک وہی بخشنے والا مہربان ہے۔ نہ گناہ سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی اور آپ کے تمام آل و اصحاب پر اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

---

[1] منح الروض الازھر شرح الفقہ الاکبر فصل فی القراءۃ الصلوۃ مصطفٰی البابی مصر ص ۱۶۸

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبہ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۶۹

[3] القرآن الکریم ۲۴/۲۶

تنبیہ النّبیہ (عظیم الشان تنبیہ)

اِعلَم، اکرمنی اللہ تعالیٰ وایّاك، ووقانا جمیعا مواقع الھلاك، انّ ھٰذا الکلام النفیس الموجز کان متعلقا بنفس الاقول * والاٰن اٰن ان نتکلم علی المتکلم الردی، الحال، **فاقول:** وعلی اللہ الوُکول بان لك ممّا بیّنا انّ اقوال زید وان لم تخرج بحذا فیرھا عن دائرۃ الاکفار واشدّ البوار، لادقّھا ولا اجلّھا ولا کُثرھا ولا قُلّھا۔ فما منھا من قال ولاقیل * اِلّا وللکفر الیہ سبیل * لکنّھا فی تنوّع الموارد * اذلم یکن نسجھا علی منوالٍ واحدٍ *۔

فمنھا ماتنازعَت فیہ اٰراء العلماء ویردمورد ہ کفر لایعطیہ منطوق المقال وانما یتطرق الیہ من جھۃ الزوم کالّذی الزمناہ علی القول السابع من خلوم الکافر المتلبس بکفرہ فی الجنّۃ۔ فھٰذا مما یتوارد علیہ النفی والاثبات * من الائمۃ الاثبات ــــ فمن الزمہ بموجب کلامہ اکفر، ومن لا فلا ــ کما فی الشفاء للامام نسیم الریاض، من قال من

تُوجان لے اللہ تعالیٰ مجھے اور تجھے عزت عطا فرمائے اور ہمیں ہلاکت کی جگہون سے بچائے کہ بیشک یہ عمدہ مختصر کلام نفس اقوال سے متعلق ہے، اب وقت آگیا ہے کہ ہم ردی حال والے متکلم پر گفتگو کریں۔ چنانچہ **میں کہتا ہوں** اورا اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے، ہمارے بیان سے تجھ پر عیاں ہوگیا کہ اگر زید کے چھوٹے، بڑے، کثیر و قلیل تمام اقوال دائرہ تکفیر اور شدید ترین ہلاکت سے خارج نہیں، ان میں کوئی قیل وقال ایسی نہیں جس کا کفر کی طرف راستہ نہ ہو لیکن ان کے مواضع استعمال مختلف انواع کے ہیں کیونکہ اُن کو ایک ہی سانچے پر نہیں بُنا گیا۔ ان میں سے بعض ایسے اقوال ہیں جن میں علماء کی آراء باہم مختلف ہیں۔ ان پر نفس کلام سے کفر وارد نہیں ہوتا مگر اس سے کفر لازم آتا ہی جیسے ہم نے قول ہفتم پر اُسی الزام دیا کہ اس سے کافر کا کفر کے ساتھ ملبس ہوتی ہوئے ہمیشہ جنت میں رہنا لازم آتا ہے۔ یہ ان اقوال میں سے ہے جن پر متبحر ائمہ اکرام سے کفر کی نفی واثبات دونوں وارد ہیں۔ چنانچہ جس نے اس کو کلام کے موجب سے الزام دیا اور جس نے ایسا نہیں کیا، اُس نے کافر قرار نہیں دیا جیسا کہ امام قاضی عیاض کی تصنیف الشفاء اوراس کی شرح

اهل السنۃ﴾ بالمال لما یؤدیہ الیہ قولہ کفّرہ ـــ فکانھم صرّحوا﴿عند المکفّر لھم﴾ بما اٰدّی الیہ قولھم ـــ ومن لم یراخذھم بماٰل قولھم لم یراکفارھم﴿لشمول معنی الایمان لھم بحسب الظاھر﴾ قال لانھم اذاوُقفوا علٰی ھذا قالوانحن ننتفی من القول الذی الزمتموہ لنا ونعتقد نحن وانتم انہ کفر ـــ بل نقول انّ قولنا لایؤول الیہ علی ما اصلناہ، فعلٰی ھٰذین الماخذین اختلف الناس﴿من علماء الملّۃ واھل السنّۃ﴾ فی اکفار اھل التاویل ـــــ والصواب﴿عند المحقّقین﴾ ترک اکفارھم لکن یغلّظ علیھم بوجیع الادب، وشدید الزجروالھجر، حتی یرجعوا عن بِدَعِھم ـــــ وھٰذہ کانت سیرۃ الصدر الاوّل ﴿من الصحابۃ والتابعین ومن قرب منھم﴾ فیھم، ماازاحوالھم قبرًا، ولا قطعوا لھم میراثا، لکنّھم ھجروھم وادّبوھم بالضرب والنہ القتل علٰی قدر احوالھم، لانھم فساق ضُلاّل﴿اھل بدع، واللہ المُوَفّق اھ ملتقطا[1]۔

نسیم الریاض میں ہے، اہل سنت میں سے جس نے اس کے کلام کے مآل کو دیکھا اس نے اسے کافر قرار دے دیا انہوں نے (تکفیر کرنے والے کے نزدیک) اُس مآل کی تصریح کی جس کی طرف قائلین کا کلام پہنچاتا ہے۔ اور جس نے مآل کلام کی بنیاد پر مؤاخذہ کو روانہ سمجھا اس نے ان کی تکفیر نہ کی (کیونکہ بظاہر معنی ایمان انہیں شامل ہے) اس نے کہا عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب انہیں مآلِ کلام سے آگاہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اس قول سے انکاری ہیں جس کا الزام تم نے ہمیں دیا۔ اور ہم اور تم اُس کو کفر جانتے ہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے قول کی جو بنیاد رکھی ہے اُس اعتبار سے ہمارے قول کا مآل وہ نہیں (جو تم نے بتایا) ان دو مآخذوں کی بنیاد پر لوگوں (یعنی علماء ملت و اہلسنت) میں اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف واقع ہوا۔ اور (محققین کے نزدیک) درست یہ ہے ان کی تکفیر نہ کی جائے لیکن مار پیٹ، سخت ڈانٹ ڈپٹ اور بائیکاٹ کے ذریعے ان کو سزا دی جائے یہاں تک کہ وہ اپنی بدعتوں سے رجوع کرلیں۔ یہ طریقہ ان کے بارے میں صدر اول (عہد صحابہ و تابعین و تبع تابعین میں تھا۔ صدراوّل کے مسلمانوں نے اہل تاویل کو نہ تو قبروں سے محروم کیا اور نہ ہی میراث سے منقطع کیا لیکن ان سے قطع تعلق کیا اور انکے حالات کے مطابق مار پیٹ، جلاوطنی اور قتل کے ذریعے انہیں سزائیں دیں کیونکہ وہ فاسق، گمراہ اور اہل بدعت ہیں۔ اور اللہ تعالٰی ہی توفیق دینے والا ہے اھ۔ التقاط (ت)

---

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی ۲/ ۲۷۸ـ۲۷۸ و نسیم الریاض برکات رضا گجرات ہند ۴/ ۵۲۸تا۵۳۱

ومنہامالا امتراء فی کونه کفرا ــــــ لکن نشأ فی مطاوی المقال مااخرجه عن حدّ الافصاح ÷ ووقع به التجاذب فی اعطاء الکفر البواح ÷ کلفظة "عندھم" فی القول السادس ــــــ فربما جاء للتبری، وان کان الظاهر ثمّه خلاف ذٰلك، عند العارف باسالیب الکلام ــــــ وھٰذان القسمان لااکفار بھما عند المحققین۔

امّا الثانی: فواضح، لان من یشھد بالشھادتین فقد ثبت اسلامه بیقین، والیقین لایزول بالشك[1] ــــ وقد روی ذٰلك عن ائمتنا، کما فی حاشیة السید احمد الطحطاوی عن البحر الرائق عن جامع الفصولین عن الامام الطحاوی عن الاجلة الاصحاب رضی الله تعالٰی عنھم،

واما الاول فلما صرّح الائمة الاثبات ان التکفیر امر عظیم، وخطر الاثبات ان التکفیر امر عظیم، و خطر جسیم کلحم جمل غثّه علی راس جبل وعر، لاسھل فیرتقی، ولاسمین فینتقی ــــ مسالکه عسیرة ومھالکه کثیرة ــــ فالذی

اور بعض اقوال ایسے ہیں جن کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں، لیکن اثناء کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا گیا جو اس کو کفر صریحی کی حد سے خارج کردیتا ہے۔ اوراس کی وجہ سے قائل پر ظاہری کفر کا حکم لگانے میں باہم کشمکش واقع ہوجاتی ہے جیسے قول ششم میں لفظ "عندھم" بسا اوقات یہ لفظ براءت کے لیے آتا ہے، اگرچہ اسالیب کلام کے ماہر کے نزدیک وہاں بظاہر اس کے خلاف ہے۔ ان دونوں قسموں پر محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی۔

قسم ثانی تو واضح ہے کیونکہ جو توحید و رسالت کی شہادت دے دے اس کا اسلام یقینی طور پر ثابت ہوجاتا ہے۔ اور یقین شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔ تحقیق ہمارے آئمہ کرام سے یہی مروی ہے جیسا کہ سید احمد طحطاوی کے حاشیہ میں البحر الرائق سے بحوالہ جامع الفصولین مذکور ہے، جامع الفصولین نے امام طحاوی سے اور انہیں جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کیا ہے۔

رہی **قسم اول** تو وہ اس لیے کہ متجر ائمہ کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ بے شک تکفیر ایک عظیم اور بہت زیادہ ہلاکت میں ڈالنے والا معاملہ ہے۔ جیسے لاغر اونٹ کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر پڑا ہو، نہ راستہ آسان کہ چڑھا جائے اور نہ ہی وہ گوشت طاقتور کہ اس کے لیے مشقت اٹھائی جائے، اس کے

[1] الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الثالثۃ ادارۃ القرآن کراچی ۸۴/۱

یحتاط لدینه لایتجاسر علیه الابدلائل کشموس بل اَجلی، حتّٰی انّ المسئلة ان کانت لھا وِجھة لی الاسلام و تسع و تسعون وجھة لی الکفر فعلی المفتی ان یمیل لی الوِجھة الاولی، فانّ الاسلام یَعلو ولایُعلٰی ــــ وان کان ھذا الاینفع القائل عند اللہ تعالٰی ان کان ارادوِجھةً اُخرٰی۔

راستے دشوار اور اس کی ہلاکتیں کثیر ہیں ۔ جو شخص اپنے دین میں محتاط ہے وہ تکفیر پر جسارت نہیں کرتا ۔ جب تک سورج کی مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ روشن دلائل موجود نہ ہوں ، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک جہت اسلام کی اور ننانویں جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ وہ پہلی جہت کی طرف میلان کرے کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا اگرچہ یہ قائل کے لیے عنداللہ نافع نہیں اگر اس نے دوسری جہت یعنی جہتِ کفر کا ارادہ کیا ہے ۔

وقدقال المولٰی العلامة زین بن نُجَیم المصری فی البحر، والذی نحرّر انه لایُفتٰی بتکفیر مسلمٍ امکن حمل کلامه علی محمل حسن، اوکان فی کفرہ اختلاف ولو روایة ضعیفة ــــ قال رحمة اللہ تعالٰی ــــ فعلی ھذا اکثر الفاظ التکفیر المذکورة لایفتٰی بالتکفیر بھا، ولقد الزمت نفسی ان لاافتی بشیئ منھا اھ[1]

مولانا علامہ زین بن نجیم مصری نے البحرالرائق میں فرمایا اور وہ جسے ہم تحریر کرتے ہیں یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر کا فتوٰی نہ دیا جائے جس کے کلام کو اچھے معنٰی پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف پائے جائے ۔ اگرچہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہو۔ علامہ مصری علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے مذکورہ الفاظ تکفیر میں سے اکثر پر تکفیر کا فتوٰی نہیں دیا جاسکتا اور میں نے خود پر لازم کرلیا ہے کہ ان میں سے کسی کے ساتھ کفر کا فتوٰی نہیں دوں گا اھ)

قال الحِبرالخیرالرمل، اقول: ولوکانت الروایة لغیرمذھبنا، ویدلّ علٰی ذلك اشتراط کون مایوجب الکفر مجمعًاعلیه۔[2] اھ تابعه علیه

عالم صالح خیرالدین رملی نے فرمایا، میں کہتا ہوں اگرچہ وہ روایت ہمارے مذہب کے غیر کی ہو، اور موجب کفر کے متفق علیہ ہونے کی شرط لگانا ۔ اس پر دلالت کرتا ہے ۔ ، اھ ابوالسعود نے

---

[1] البحرالرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/۱۲۵

[2] ردالمحتار کتاب الجھاد باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۲۸۹

ابوالسعودفی شرح الاشباہ۔

شرح اشباہ میں اس کی متابعت کی ہے۔

وقد فصّل الکلام فی ھٰذا المرام تاج المحققین، سراج المدققین، سیّدنا الوالد قُدِّس سِرُّہٗ الماجد فی بعض فتاواہ التی شدد فیھا النکیر علی بعض اعلامہ عصرہ فلم یردّو شیئا، وکانوا لہ مُذعنین۔

تحقیق اس مقصد میں کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے میرے والد ماجد قدس سرہ، نے جو محققین کے تاج اور مدققین کے چراغ ہیں اپنے اُن بعض فتاوٰی میں جن میں آپ نے اپنے ہمعصر مشاہیر پر سخت تنقید کی تو انہوں نے کوئی جواب نہ دیا اور وہ آپ کی اطاعت کرنے والے تھے۔

ومنھا وھوالاکثر ما لاعذر فیہ لزیدٍ ولا مھلا ولا روید، کالاقوال الاربعۃ الاول وغیرھا، فانہ قد ناضل فیھا ضروریات الدین، وخلع من رقبتہ ربقۃ الیقین ولٰی بما لا تغسلہ البحار ولاتساعد الحیل والاعذار ــــ وقد علمت انہ، اذا کان عن علم وعمدٍ وطوعٍ ــــ ولاریب فی وجودھا فھنا فلا تنفع العزائم ولا تمنع التمائم، ولاحول ولاقوۃ باللہ العلی العظیم۔

اور بعض اقوال جو کہ اکثر ہیں ایسے ہیں کہ ان میں زید کے لیے عذر نہیں، نہ ان میں کوئی مہلت ہے نہ ڈھیل جیسے پہلے چار اقوال وغیرہا کیونکہ ان میں اس نے ضرویات دین پر تیر اندازی کی اور یقین کا پھندا اپنی گردن سے اتار پھینکا اور ایسے غلیظ کلمات واقوال لایا کہ انہیں کئی سمندر بھی نہیں دھوسکتے اور نہ ہی حیلے بہانے اس کی موافقت کرتے ہیں۔ تحقیق تُو جان چکا ہے کہ اگر وہ اقوال جانتے بوجھتے بخوشی کہے گئے جیسا کہ یہاں ان امور کی موجودگی میں کوئی شک نہیں تو نہ ارادے نفع دے سکتے ہیں اور نہ ہی تعویذات دفاع کرسکتے ہیں۔ اور نہیں ہے برائی سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔

واعلم انّ العبد الضعیف لطفَ بہ المولی اللطیف لما وصل الی ھذا المقام* وحان اوان الحکم علی المتکلم بذالك الکلام، تعرضّت لہ، حشمۃ کلمۃ الاسلام، فاستعظم الجزم بالاکفار

تُوجان لے کہ عبدِ ضعیف (اس پر مہربان مولٰی مہربانی فرمائے۔ جب اس مقام پر پہنچا اور اس کلام کی وجہ سے متکلم پر حکم لگانی کا وقت آیا تو اُسی کلمہ اسلام کی عظمت وجلالت دامنگیر ہوئی، چنانچہ اس نے تکفیر کو بہت ہی عظیم معاملہ سمجھا اس بات کا خوف

آیّہا استعظام* فرقًا من ان تکون هناك دقیقة عمیقة لم یصلها فهمی، او شاذة فاذّة لم یحط بها علمی * فاستخرت المولی سبحٰنه وتعالٰی و جعلت اراجع الکتب واقلب الاوراق* حتی اکملت الجد وانهیت الجهد حسب مایطاق* وصرفت فیه یومین کاملین* فلم ارشیئا تقرّ به العین* بل کلمّا توغلّت فی تتبع الاسفار* تتابع الاقوال تؤید الاکفار* الی ان وقفت علی معظم المسائل* وعامة الفروع فی کتاب الاماثل *من اصحابنا الحنفیة* وعمائد الشافعیة* وزعائم المالکیة* والذی تیسر من کلمات الحنبلیة* فاذاهی جمعا کماهی علیحدة* کانها ترمی عن قوس واحدة* فایقنت ان لیس للرّجل محیص* ولاعن الحکم بالاکفار مفیص* اللهم الاحکایة ضعیفةً عن بعض علمائنا فی الجامع الاصغر* انّ عقد الخَلَد هوالمعتبر* اوردها ثم ردّها ثم ردها ______ ولکن زدتُّ بها تلعثما* وودِدت الوقوف هناك تاثُّما علمًا منی بان الخلاف وان کان ضعیفا ههنا کافٍ__ فامعنت النظر وانعمت

کرتے ہوئے کہ ہوسکتا ہے یہاں گہرا باریک علمی نکتہ ہو جس تک میری دانش نہ پہنچی ہو یا کوئی الگ تھلگ، علمی بات جس کو میرا علم حاوی نہ ہوا ہو، تو میں نے مولیٰ سبحنہ، و تعالیٰ سے استخارہ کیا اور کتابوں کی طرف مراجعت اور ورق گردانی کرنے لگا، یہاں تک کہ میں نے اپنی پوری کوشش کرلی اور مقدور بھر انتہائی محنت و مشقت کو بروئے کار لایا۔ اور اس میں پورے دو دن صرف کردیئے۔ اس کے باوجود میں نے کوئی ایسی شے نہ پائی جس سے آنکھ ٹھنڈی ہوتی بلکہ جب بھی کتابوں کی تلاش میں منہمک ہوا، پے در پے تکفیر کے مؤید اقوال ہی پائے۔ یہاں تک میں نے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی فقہاء کرام اور علماء عظام کی کتب میں بہت سے عظیم مسائل اور عام فروع پر واقفیت حاصل کی تو وہ مجموعی طور پر بھی ایسے ہی ہیں جیسے الگ الگ گویا کہ وہ سب ایک ہی کمان سے تیر اندازی کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے یقین کرلیا کہ اُس شخص کے لیے کوئی جائے فرار نہیں اور نہ ہی حکم تکفیر سے ہٹنے کی گنجائش ہے۔ اے اللہ! مگر ایک ضعیف روایت جو ہمارے بعض علماء سے جامع اصغر میں منقول ہے وہ یہ کہ ارادہ قلبی معتبر ہے، جامع اصغر میں اس کو وارد کیا پھر اُس کا خوب رَد کیا۔ لیکن میں نے اُس میں زیادہ سوچ بچار کی اور گناہ سے بچنے کے لیے توقف کو پسند کیا یہ سمجھتے ہوئے کہ مخالفت اگرچہ کمزور ہے مگر یہاں کافی ہے۔ چنانچہ میں نے گہری نظر ڈالی اور فکر میں

الفکر* حتی فتح المولیٰ تبارک و تعالیٰ ان الاکفار علیہ الاجماع* و انما وقع فی الکفر النزاع* فلا شک ولا ارتیاب ان من تکلم بکلمۃ الکفر طائعًا عالمًا عامدًا صاحیًا فھو کافر عندنا قطعًا لاینتطح فیہ عنزان، و نجری علیہ احکام الردۃ ویحرم علی امراتہ ان یمکنہ من نفسھا، ویجوز لھا ان تنکح من دون طلاقٍ من تشاء والقائل نحبسہ ثلاثا ندبا[عہ] ونمھلہ لیرزق توبا، فان تاب والاقتل و رمی بجیفۃ کجیفۃ الکلاب، من دون غسل ولا کفن* ولا صلوۃ ولا دفن* وقطعنا میراثہ عن مورثیہ المسلمین* و جعلنا کسب ردّتہ فیئًا لجمیع المؤمنین، الی غیر ذلک من الاحکام المشرحۃ فی الکتب الفقھیۃ۔

مبالغہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے مجھ پر آشکارا فرمادیا کہ تکفیر پر اجماع ہے، نزاع تو فقط کفر میں ہے۔ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ جس نے بخوشی جان بوجھ کر بقائمی ہوش وحواس کلمہ کفر بولا وہ ہمارے نزدیک قطعی طور پر کافر ہے۔ اس میں دو بکریاں سینگ نہیں لڑائیں گی۔ ہم اُس پر مرتد ہونے کے احکام جاری کریں گے۔ اُس کی بیوی پر حرام ہوگا کہ وہ خود کو اس کے قابو میں دے اور اس کے لیے جائز ہوگا۔ بغیر طلاق جس کے ساتھ چاہے نکاح کرلے اور کلمہ کفر کہنے والی کو ہم بطور استحباب تین دن محبوس رکھیں گے اور اُس کو مہلت دیں گے تاکہ اُسے توبہ کی توفیق ملے۔ اگر اس نی توبہ کرلی تو ٹھیک ورنہ قتل کرکے اس کے لاش کو کتے کے لاش کی طرح غسل، کفن، نماز جنازہ اور دفن کے بغیر پھینک دیں گے مسلمان مورثوں سے اس کی میراث منقطع کردیں گے۔ اور اس کی حالتِ ارتداد کی کمائی کو تمام مسلمانوں کے لیے غنیمت بنادیں گے۔ اسی طرح اس کے علاوہ دیگر احکام جاری کریں گے جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

اما انہ ھل یکفر بذلک فیما بینہ وبین ربّہ تبارک و تعالیٰ فقیل، مالم یعقد الضمیر علیہ، لانّ التصدیق

رہا یہ مسئلہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے ساتھ عنداللہ کافر ہوجائے گا یا نہیں، تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں ہوگا جب ولی ارادہ نہ پایا جائے کیونکہ تصدیق کا

عہ: الا اذا استمھل فیجب فی ظاھر الروایۃ ۱۲ منہ۔

مگر جب وہ مہلت طلب کرے تو پھر ظاہر الروایہ میں واجب ہے ۱۲ منہ (ت)۔

محله القلب وھذہ ھی الحکایة التی اشرنا الیھا،وقال عامة العلماء و جمھورالامناء،نعم،وان لم یعقد، لانّه متلاعب بالدّین،وھو کفر بیقین وقد قضی اللہ تعالٰی انّ مثل ذٰلك لایقدم علیه الامن نزع اللہ الایمان من قلبه،عوذا به سبحٰنه وتعالٰی،

قال تعالٰی: "وَ لَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَ نَلْعَبُؕ قُلْ اَبِاللّٰهِ وَ اٰیٰتِهٖ وَ رَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ(۶۵) لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِیْمَانِكُمْ"[1]۔

وھذا ھوا لصحیح الرجیح المذیل بطراز التصحیح فھنالك عملت فی ذلك رسالةً جلیلةً وعجالةً جمیلةً تشتمل علی غررالفوائد والدّررالفرائد، سمّیتھا البارقة اللمعاق سؤمن نطق بکفرٍ طوعا لیکون العلم علمًا علی التاریخ کرسالتنا ھذہ التی نحن الان مفیضون فیھا سمیناھا"مقامع الحدید علی خدّ المنطق الجدید ۱۳۰۴ھ"۔

محل دل ہے یہی وہ حکایت ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے جب کہ عام علماء کرام اور جمہور اامنا نے کہا ہے کہ وہ کافر ہوجائے گا اگرچہ دلی طور پر عزم نہ پایا جائے کیونکہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہے۔ اور یہ یقینا کفر ہے۔ تحقیق اللہ تعالٰی نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ اس جیسے فعل کا ارتکاب صرف وہی کرے گا جس کے دل سے اللہ تعالٰی ایمان سلب کرلیتا ہے، اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کی پناہ۔

اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور اے محبوب اگر تم ان سے پوچھو تو کہیں گے کہ ہم نے یونہی ہنسی کھیل میں تھے تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنستے ہو، بہانے نہ بناؤ تم کافر ہوچکے ہو مسلمان ہوکر۔

اور یہی صحیح وراجح ہے جو تصحیح کے نقش ونگار سے مزین ہے، تو یہاں سے ہی میں نے ایک خوبصورت جلیل القدر رسالہ بنا دیا جو چمک دار فوائد اور بڑے بڑے موتیوں پر مشتمل ہے میں نے اس کا نام البارقة اللمعاق سؤمن نطق بکفرٍ طوعا(۱۳۰۴ھ) رکھا تاکہ نام سے رسالہ کی تاریخ تصنیف کا علم ہوجائے ہمارے اس رسالے کی طرح جس میں اب ہم مشغول ہونے والے ہیں اُس کا نام ہم نے مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید رکھا۔

[1] القرآن الکریم ۹/۶۵۔۶۶

فعلیك عہ بھا فانی حققت فیھا انّ اکفار الطائع ھوالاجماع من دون نزاعٍ واقمت علی ذلك دلائل ساطعۃ لاترام* وبراھین قاطعۃ لاتضام* فسکن الصدر* واستقر الامر* وبان الصواب* وانکشف الحجاب* والحمد ﷲ رب العلمین۔

تجھ پر اُس رسالہ (البارقۃ اللمعا) کا مطالعہ لازم ہے کیونکہ میں نے اس میں تحقیق کی ہے کہ برضا ورغبت کفریہ کلمہ بولنے والے کی تکفیر پر اجماع ہے اُس میں کوئی نزاع نہیں، میں نے اس پر ایسے بلند دلائل قائم کیے ہیں جنہیں جھکایا نہیں جاسکتا۔ اور ایسے قطعی براہین قائم کیے ہیں جن میں کمی نہیں کی جاسکتی۔ دل مطمئن معاملہ ثابت، درستگی ظاہر اور حجاب منکشف ہوگیا۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا (ت)

بالجملہ حکمِ اخیر یہ ہے :

کہ زید کے اقوال مذکورہ بعض حرام وگناہ ____ اور بعض بدعت و ضلالت ____ اور اکثر خاص کلماتِ کفر والعیاذ باللہ تعالٰی (اور اللہ تعالٰی کی پناہ۔ ت)

اور زید بہ حکم شرع فاسق، فاجر، مرتکب کبائر، بدعتی خاسر، گمراہ غادر ____ اس قدر پر تو اعلٰی درجہ کا یقین اس کے سوا اس پر حکم کفر وارتداد سے بھی کوئی مانع نظر نہیں آتا ____ حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سب کے کلمات ____ بلکہ صحابہ و تابعین سے لے کر اِس زمانہ تک کے افتاء وقضیات، بالاتفاق یہی افادہ کرتے ہیں ____ کما بیّنّا فی "البارقۃ اللمعا" (جیسا کہ اس کو ہم نے البارقۃ اللمعا میں بیان کردیا۔ ت)

بالفرض اگر بہ ہزار دِقت کوئی بچتی ہوئی صورت نکل بھی سکی تو یہ بالجزم بین و مبین وصریح وظاہر کہ وہ اپنے ان اقوال کے سبب عامہ علمائے دین وجماہیر آئمہ کاملین کے نزدیک کافر، اور اس پر احکامِ ارتداد جاری اور بے توبہ مرے تو جہنمی ناری۔ والعیاذ باللہ القدیر الباری (اور اللہ کی پناہ جو قدرت والا پیدا کرنے والا ہے۔ ت)

العظمۃ ﷲ! (بڑائی اللہ کے لیے ہے، ت) اس قدر کیا کم ہے۔

عــــہ : الضمیر یرجع الی "البارقۃ اللمعا" فانھا التی اشبع فیھا الکلام حول ذاالموضوع ۱۲ محمد احمد)

اعلام میں فرماتے ہیں۔

لوتشبّہ بالمعلمین فاخذ خشبة وجلس القوم حوله کالصبیان فضحکوا واستھزاء وا کفر، زادفی الروضة، الصواب لا، ولایغترّ بذلك فانه یصیر مرتدّا علی قولِ جماعة، وکفٰی بھذا خسارًا وتفریطا اھ[1] ملتقطًا

اگر کوئی معلمین کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے تخت پر بیٹھا اور لوگ مثل بچوں کے اس کے ارد گرد بیٹھ گئے اور ہنسی مذاق کرنے لگے تو وہ کافر ہوجائیں گا۔ روضہ میں یہ اضافہ کیا کہ درست بات یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ اور تجھے یہ بات دھوکے میں نہ ڈالے اس لیے کہ ایک بڑی جماعت کے قول پر وہ مرتد ہوجائے گا، اور اُسے یہ خسارہ ونقصان کافی ہے اھ التقاط (ت)

مع ہذا، شِفا شریف سے، اوپر منقول ہوا کہ : بعض اقوال اگرچہ فی نفسہ کفر نہیں مگر بار بار بہ تکرار اُن کا صدقہ دلیل ہوتا ہے کہ قائل کے قلب میں اسلام کی عظمت نہیں۔ اُس وقت اس کے کفر میں زنہار شک نہ ہوگا۔[2]

سُبحٰن اللہ ! پھر کفریاتِ خالصہ کا بہ ایں زور وشور، صُدور کیونکر کفرِ قائل پر بُرہان کامل نہ ہوگا! ______ لاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔

زید پر ہر فرض سے بڑھ کر از سرِ نور مسلمان ہو اور ان کفریات وضلالات سے علی الاعلان توبہ کرے، اور صرف بہ طورِ عادت کلمہ شہادت زبان پر لانا ہر گز کافی نہ ہوگا کہ اس قدر تو وہ قبل از توبہ بھی بجالاتا تھا۔ بلکہ اس کے ساتھ تصریح کرے کہ وہ کلمات کفریہ تھے اور میں نے ان سے توبہ کی۔ اُس وقت اہل اسلام کے نزدیک اُس کی توبہ صحیح ہوگی ______ اور ایمان لائے کہ اللہ جل جلالہ کے سوا کوئی خالق نہیں، نہ اس کا غیر قدم کے لائق ______ اور ایمان لائے کہ وہ تمام عالم کا مدبر اور ہر چیز پر قادر ہے۔ اور عقول مخترِ ر فلاسفہ باطل ______ الٰی غیر ذلك ممّا یظھر بالمراجعة الٰی ماقدمنا من المسائل (اس کے علاوہ جو کچھ ظاہر ہے اُن مسائل کی طرف رجوع کرنے سے جن کو ماقبل میں ہم نے بیان کیا ہے۔ ت) بحر الرائق میں ہے :

اتٰی بالشھادتین علی وجہِ العادۃ

بطورِ عادت شہادتیں کو لایا۔ (کلمہ شہادت پڑھا) تو

---

[1] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاوّل مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ ترکی ص ۳۶۲

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل واما من تکلم من سقط الخ المکتبۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/۲۸۳

ینفعه مالم یرجع عمّا قال اذ لا یرتفع بھما کفرہ، کذا فی البزازیة وجامع الفصولین اھ[1]۔

اُس کو نفع نہ دے گا جب تک اپنے قول سے رجوع نہ کیونکہ اتیانِ شہادتین سے اُس کا کفر مرتفع نہ ہوگا بزازیہ اور جامع الفصولین میں یونہی ہے اھ (ت)

اور ضرور ہے کہ جس طرح کتاب چھاپ کران کفریات وضلالات کی اشاعت کی یوں ہی ان سے برّی اور اپنی توبہ کا اعلان کرے کہ آشکارا گناہ کی توبہ بھی آشکارا ہوتی ہے۔ امام احمد کتاب الزہد، اور طبرانی معجم کبیر میں سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، حضور سیدنا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا عملت سیّئة فاحدث عندھا توبة، السّر بالسّر والعلانیة بالعلانیة[2]

جب تو کوئی گناہ کرے تو فوراً توبہ بجالا، پوشیدہ کی پوشیدہ اور ظاہر کی ظاہر۔

قلتُ: واسنادہ حسن علٰی اصول الحنیفة۔

میں کہتا ہوں اصولِ حنیفہ کے مطابق اس کا اسناد حسن ہے۔ (ت)

اور اس کتاب تباہ خراب کی نسبت میں وہ نہیں کہتا جو بعض علمائے حنیفہ وشافعیہ کتب منطقیہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کے جو ورق نامِ خدا اور رسول اللہ سے خالی ہوں ان سے استنجاء روا۔ شرح فقہ اکبر میں ہے:

لوکان الکتاب فی المنطق ونحوہ، تجوز اھانته فی الشریعة، حتّٰی افتٰی بعض الحنفیة وکذا بعض الشافعیة بجواز الاستنجاء به اذا کان خالیا عن ذکر اللہ تعالٰی مع الاتفاق علٰی عدم جواز الاستنجاء بالورق الابیض الخالی عن الکتابة اھ[3] مُلَخَّصًا

اگر منطق وغیرہ میں کوئی کتاب ہو تو شریعت میں اس کی توہین کرنا جائز ہے یہاں تک کہ بعض حنفیوں نے یوں ہی بعض شافعیوں نے اس کے ساتھ استنجاء کے جواز کا فتوٰی دیا ہے بشرطیکہ وہ اللہ تعالٰی کے ذکر سے خالی ہو باوجودیکہ کتاب سے خالی سفید کاغذ کے ساتھ استنجاء کے عدمِ جواز پر اتفاق ہے اھ تلخیص (ت)

---

[1] البحر الرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/۱۲۸

[2] الزھد الامام احمد بن حنبل حدیث ۱۴۱ دار الکتاب العربی بیروت ص ۴۹، المعجم الکبیر عن معاذ بن جبل حدیث ۳۳۱ المکتبة الفیصلیة بیروت ۲۰/۱۵۹

[3] منح الروض الازھر شرح الفقه الاکبر فصل فی العلم والعلماء مصطفٰی البابی مصر ص ۱۶۷

ہاں اتنا ضرور کہوں گا کہ اب اس کی اشاعت سے باز رہے۔ اور جس قدر جلدیں باقی ہوں، جلادے اور حتی الوسع اُس کے اِخمادِ نارو اِماتتِ اذکار میں سعی کرے کہ منکرِ باطل اسی کے قابل، قال اللہ تعالٰی: "اِنَّ الَّذِیۡنَ یُحِبُّوۡنَ اَنۡ تَشِیۡعَ الۡفَاحِشَۃُ فِی الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَہُمۡ عَذَابٌ اَلِیۡمٌ ۙ فِی الدُّنۡیَا وَ الۡاٰخِرَۃِ ؕ وَ اللّٰہُ یَعۡلَمُ وَ اَنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ (۱۹)"[1]

بے شک جو لوگ چاہتے ہیں کہ بے حیائی پھیلے مسلمانوں میں، اُن کے لیے دکھ کی مار ہے دنیا و آخرت میں اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

سُبحٰن اللہ! اشاعتِ فاحشہ پر یہ ہائل وعید ـــــ پھر اشاعتِ کفر کس قدر شدید ـــــ والعیاذ باللہ العلی الحمید (بلندی والے سراہے ہوئے معبود کی پناہ۔ت) خاتمہ رزقنا اللہ حُسنہا (اللہ تعالٰی ہمیں اچھا خاتمہ عطا فرمائے۔ت) **چند تنبیہات زاکیات میں**

تنبیہ اول: اے عزیز! آدمی کو اس کی اَنانیت نے ہلاک کیا، گناہ کرتا ہے، اور جب اس سے کہا جائے توبہ کر، تو اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ عقل رکھتا تو اصرار میں زیادہ ذلّت و خواری جانتا۔

یا ھٰذا۔ ہرگز منصبِ علم کے منافی نہیں کہ حق کی طرف رجوع کیجئے۔ بلکہ یہ عین مقتضائے علم ہے اور سخن پروری ہر جہل سے بدتر جہل ـــــ وہ بھی کاہے میں؟ کفریات میں۔ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ت)

یا ھٰذا صغیرہ پر اصرار اُسی کبیرہ کردیتا ہے ـــــ کفریات پر اصرار کس قعر نار میں پہنچائے گا۔

یا ھٰذا تیرا رب ایک شخص کی مذمت کرتا ہے: "اِنَّ الَّذِیۡنَ یُحِبُّوۡنَ اَنۡ تَشِیۡعَ الۡفَاحِشَۃُ فِی الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَہُمۡ عَذَابٌ اَلِیۡمٌ ۙ فِی الدُّنۡیَا وَ الۡاٰخِرَۃِ ؕ وَ اللّٰہُ یَعۡلَمُ وَ اَنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ (۱۹)"[2]

یعنی جب اس سے کہا جائے خدا سے ڈر، تو اُسے غرور کے مارے گناہ کی ضد چڑھتی ہے۔ سو کافی ہے اُسے جہنم اور بے شک کیا بُرا ٹھکانا ہے۔

للہ! اپنی جان پر رحم کر، اور اس شخص کا شریک حال نہ ہو۔

یا ھٰذا تیرا مالک ایک قوم پر رَد فرماتا ہے:

وَ اِذَا قِیۡلَ لَہُمۡ تَعَالَوۡا یَسۡتَغۡفِرۡ لَکُمۡ رَسُوۡلُ اللّٰہِ لَوَّوۡا رُءُوۡسَہُمۡ وَ

جب اُن سے کہا جائے آؤ تمہارے لیے بخشش خدا کا رسول، تو اپنے سر پھیر لیتے ہیں تو انہیں

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۱۹

[2] القرآن الکریم ۲/ ۲۰۶

رَاَیْتَهُمْ یَصُدُّوْنَ وَ هُمْ مُّسْتَكْبِرُوْنَ(۵)"[1]

دیکھے کہ باز رہتے ہیں تکبُّر کرتے ہوئے۔

ہاں بھی تجھے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف بلاتا ہوں، خدا کو مان، اور منہ نہ پھیر۔

یاھٰذا تُو سمجھتا ہے، اگر میں تسلیم کرلوں گا تو لوگوں کی نگاہ میں میری قدر گھٹ جائے گی اور میرے علم فلسفی میں بٹا لگے۔ حالانکہ یہ محض وسوسہ شیطان ہے۔ لاحول پڑھ، اور خدا کی طرف جھک، کہ اس سے اللہ تعالٰی کے یہاں تیری عزت ہوگی۔ اور خلق میں بے قدری بھی بھی غلط، بلکہ تجھے منصف وحق پسند جانیں گے اور نہ مانے گا تو متکبر و شریر ولوند۔

یاھٰذا کیا یہ ڈرتا ہے کہ مان جاؤں گا تو اِس مجیب کا علم مجھ سے زیادہ ٹھہرے گا؟ ـــــــــ حاش اللہ! واللہ کہ اگر کوئی بندہ خدا میرے ذریعہ سے ہدایت پائے تو اس میں میری آنکھ کی ٹھنڈک اُس سے ہزار درجہ زائد ہے کہ میرا علم کسی سے زیادہ ٹھہرے۔

ہاں!ہاں!!! اگر تو اعلان توبہ کرے تو میں اپنے جہل اور تیرے فضل کا نوشتہ لکھ دوں۔

یاھٰذا اِک ذرا تعصب سے الگ اور تنہائی میں بیٹھ کر سوچ کہ کفریات پر اصرار کی شامت تیرے حق میں بہتر ہے یا بعدِ رجوع و توبہ بعض جُہّال کی تحقیر وملامت؟

ھیھات، ھیھات، اللہ کا عذاب بہت سخت ہے ـــــــ وَاِنَّهٗ لَاٰتٍ(اور وہ بلاشبہہ آنے والا ہے۔ت)میں تیرے بھلے کی کہتا ہوں، عار پر نار کو اختیار نہ کرنا۔

الٰہی! میرے بیان میں اثر بخش! اور اپنے اس بندہ کو ہدایت دے اور ہمارے قلوب دین حق پر قائم رکھ۔

یاواجد،یاماجد،لاتزل عنی لعمۃ نعمتھا علیّ،بجاہ من ارسلتہ رحمۃ للعٰلمین،واقمتہ شفیعا المذنبین المتلوثین الخطّائین الھالکین،صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی الہ وصحبہ اجمعین،امین۔

اے محب! اے کمال بزرگی والے! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے سلب نہ فرما، اس کے صدقے میں جسے تُو نے تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ اور تُو نے اُسے ہلاکت میں پڑنے والے خطا کاروں اور لتھڑے ہوئے گنہگاروں کے لیے شفیع بنایا ہے۔ اللہ تعالٰی آپ پر، آپ کی آل پر اور آپ کے تمام اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ (آمین)(ت)

---

[1] القرآن الکریم ۶۳/۵

تنبیہ دوم: مبادا اگر رگِ تعصب جوش میں آئے۔ اور خدا ایسا نہ کرے، تو اِس قدر یاد رہے کہ عقائد اسلام و سنت کے مقابل ہم پر فلاں ہندی و بہمانِ سندی کسی کا قول سند نہیں____ نہ احکامِ شرعیہ شخص دون شخص سے خاص____ اَلْعِزَّةُ اللہ (عزت اللہ تعالٰی کے لیے ہے۔ت)____ شرح سب پر حجت ہے____ وہ کون ہے جو شرع پر حجت ہو سکے؟____ اس قسم کی حرکت جس سے صادر ہوگئ، وہ بقدرا پنے سیئہ کے حکم کا مستحق ہوگا، کسے باشد کائنًا مَّن کان (جو بھی ہو۔ت)____

اِین وآں، سے ہمیں موافقت اُسی وقت تک ہے جب تک وہ دینِ حق سے جدا نہیں۔ اور اس کے بعد، عیاذ اب اللہ (اللہ کی پناہ۔ت) ع۔

سایہ اش دور باد از ما دُور

(اس کا سایہ ہم سے دُور ہو۔ت)

جس کا قول ہم اسلام و سنّت کے موافق پائیں گے تسلیم کریں گے۔ نہ اس لیے کہ اُس کا قول ہے۔ بلکہ اس لیے کہ صراطِ مستقیم سے مطابق ہے____ اور جس کی بات خلاف پائیں گے۔ زید ہو یا عمرو، خالد ہو یا بکر، دیوار سے مار کر رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی رِکاب سے لپٹ جائیں گے____ اللہ ان کا دامن ہم سے نہ چھڑائے دنیا میں نہ عقبٰی میں____ آمین! الٰہی امین۔

محمد عربی کہ آبروئے ہر دو سرا است　　　　کسے کہ خاک درش نیست خاک بر سر اُو

(محمد عربی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دونوں جہانوں کی آبرو ہیں، جو انکے درِاقدس کی خاک نہیں ہے اس کے سر پر خاک ہو۔ت)

تنبیہ سوم: واجِبُ المُلاحظة نافِعُ الطَّلبہ (جس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ طلبہ کے لیے نفع بخش ہے۔ت)

اِن اعصار و اُمصار کے طلبہ علم چشم عبرت کھولیں اور تُوغل فلسفہ کیا آفت جان گزا غور سے دیکھیں زید کہ جس کے اقوال سے سوال ہے آخر اس حال کو کاہے کی بدولت پہنچا۔ اور فلسفہ کی دبی آگ نے بی خبری میں بہ تدریج سُلگ کر دفعةً بھڑکی تو کہاں تک پھونکا؟

اے عزیز! شیطان اول دھوکا دیتا ہے کہ مقصود بالذات تو علم دین ہے____ اور علوم عقلیہ وسیلہ و آلہ____ پھر ان میں اشتغال کس لیے بے جا؟

ھیھات! اگر یہ امر اپنے اطلاق پر مسلم بھی ہو تو اب اپنے حالات پر غور کرو کہ آلہ و مقصود کی شان ہوتی ہے؟ شب و روز آلہ میں غرق ہو گئے۔ مقصود کا نام تک زبان پر نہ آیا۔ اچھا توسُّل ہے۔

اور اچھا قصدہ

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت   کہ باکہ باختہ عشق درشب دیکور

صبح کے وقت تجھے روزِ روشن کی طرح معلوم ہوجائے گا کہ تاریک رات میں تُونے کس کے ساتھ عشق بازی کی ہے۔ ت)

عزیزو! اگر علم آخرت کے لیے سیکھتے ہو تو واللہ کہ فلسفہ آخرت میں مضر____ اور دنیا کے لیے تو یہاں وہ بھی بخیر____ اس سے تو بہتر کہ مڈل پاس کرو کہ دس روپیہ کی نوکری پاسکو۔

عزیزو! اللہ انصاف! مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی حدیث میں علم کو ترکیہ انبیاء اور علماء کو ان کا وارث فرمادیا۔ ذرا دیکھو تو وہ علم یہی ہے جس میں تم سراپا منہمک، یا وہ جسے تم بایں بے پرواہی، واستغنا تارک؟____ بھلا ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ کر دیکھو کہ مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وارث بننا اچھا، یا ابن سینا وفارابی کا فضلہ خوار؟ ع

بین تفاوتِ رَہ از کجاست تا بہ کجا   (ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ ت)

عزیزو! شیطان اس قوم کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ عمر صرف کرنے کے قابل یہی علوم فلسفیہ ہیں اگر ان کے مدارک عمیق اور مسالک دقیق، جب یہ آگئے تو علومِ دینیہ کیا ہیں۔ ادنٰی توجہ میں پانی ہوجائیں گے۔

حالانکہ واللہ محض غلط____ تمہیں ان علومِ ربانیہ کا مزہ ہی نہیں پڑے____ ورنہ جانتے کہ علم یہی ہیں۔ اور جو غموض ودقت ولطف ونزاکت ان میں ہے ان کا ہزارواں حصہ وہاں نہیں____ مگر کیا کیجئے کہ۔ ع

اَلنَّاسُ اَعْدَاءٌ لِمَا جَهِلُوْا

(لوگ اُس چیز کے دشمن ہوتے ہیں جس سے وہ جاہل ہوتے ہیں۔ (ت)

اچھا نہ سہی____ مگر کیا نفیس تدقیق، عمدہ تحقیق ہے کہ ہزاران برس گزرے آج تک کوئی بات منقح نہ ہوئی____ لوگ کہتے ہیں تلاحق آراء، سے علم نضج پاتے ہیں____ وہاں اس کے خلاف۔ ع

شد پریشاں، خوابِ شاں از کثرت تعبیرہا

(زیادہ تعبیروں کی وجہ سے ان کا خواب پریشان ہوگیا۔ ت)

سَلف خَلف میں جسے دیکھئے کیا چمک چمک کر تقریریں کرتا ہے گویا حق ناصح اس کی بغل سے نکل کر کہیں گیا ہی نہیں____ جب دوسرا آیا اُس نے نئی ہانک سنائی، اگلے کی عقل اوندھی بتائی____ یوں ہی یہ سلسلہ بے تمیزی لَاتَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ قبل یوم القیمۃ (قیامت سے پہلے یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں

رُکے گا۔ ت) چلا جاتا ہے اور چلا جائے گا۔ کچھ محقق ہو سکا نہ ہرگز ہو۔ ع

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بہ دیگرے پرداخت[1]

(جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ ت)

کہیے پھر اس "کاو، کاو" کا کیا محصّل نکلا؟ اور کون سا نتیجہ دامن میں آیا؟ ــــــ دمِ مرگ جب دیکھئے تو ہاتھ خالی۔

جہل تھا جو کچھ کہ سیکھا، جو پڑھا افسانہ تھا ایک فلسفی نزع میں ہاتھ ملتا اور کہتا تھا، عمر کھوئی کچھ تحقیق نہ ہو پایا، سوا اس کے کہ، ہر ممکن محتاج ہے اور امکان امرِ عدمی ــــــ دُنیا سے چلا اور کچھ نہ ملا۔

اور دوسرا امر، یعنی علومِ دینیہ اس کے ذریعہ سے خود آجانا ــــــ ایسا باطل فضیح ہے. جس کی واقعیت تمہارے اذہان کے سوا کہیں نہ ملے گی ــــــ حاش اللہ! کام پڑے دام کھلتے ہیں ــــــ دس مسائل دینی پوچھے جائیں، اور کوئی فلسفی صاحب اپنے تفلسُف کے روز سے ٹھیک جواب دے دیں تو جانیں ــــــ یوں تو زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں۔ ع

کس نگوید کہ دُوغِ من تُرش است

(اپنی لسّی کو کھٹّا کوئی نہیں کہتا۔ ت)

عزیزو! یہ درس کہ اِن بلاد میں رائج، احمقِ اسے منتہائے علم سمجھتے ہیں۔ حاشا کہ وہ ابتدائی علم بھی نہیں۔ اس سے استعداد آنا منظور ہے ــــــ رہا علم! ــــــ ہیہات ہیہات! ہنوز دلی دور ہے۔ ع

بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے

(بہت سفر چاہیے تاکہ کچا پکا ہو جائے۔ ت)

طالب علم بے چارہ شِفا، اشارات سب لپیٹ گیا اور یہ بھی نہ جانا کہ "اصولِ دین" کو کیونکر سمجھوں! اور خدا اور رسول کی جناب میں کیا اعتقاد رکھوں! ــــــ اگر کچھ معلوم ہے تو سُنی سنائی تقلیدی ــــــ پھر حلال و حرام کا تو دوسرا درجہ ہے۔

افسوس واضع درس نے کتب دینیہ گنتی کی رکھیں کہ طلبہ خوض و غور کے عادی ہو جائیں اور ازاں جا کر

[1] گلستان سعدی، در سبب تالیف، مکتبۂ اویسیہ بہاولپور ص ۱۳

ابھی عقل پختہ نہیں، لہذا ایسی چیز میں مشق ہو جس کی اُلٹ پلٹ نقصان نہ دے ــــــ مگر وہ ہورہی اُلٹی ـــــ کہ انہیں لمَ ولا نسلم (کیوں؟ اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کی آفت چرگئی ـــــ اور جز تسلیمی پر کہ مدار ایمان سے قیامت گزر گئی۔

عزیزو! احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم بیہقی، عبد بن حمید بغوی باسانید، صحیحہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا اخطا خطیئۃً نکتت فی قلبہ نکتۃ سوداء فان ھو نزع واستغفر وتاب صقل قلبہ، وان عاد زید فیھا حتّٰی تعلو علی قلبہ، وھو الرّان الذی ذکر اللہ تعالٰی کلا بل ران علی قلوبھم ماکانوا یکسبون[1]۔

جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ دھبّا پڑجاتا ہے، پس اگر وہ اس سے جُدا ہوگیا اور توبہ استغفار کی تو اس کی دل پر صیقل ہوجاتی ہے۔ اور اگر دوبارہ کیا تو سیاہی بڑھتی ہے یہاں تک کہ اُس کے دل پر چڑھ جاتی ہے۔ اور یہی ہے وہ زنگ جس کا اللہ تعالٰی نے ذکر فرمایا کہ: یوں نہیں بلکہ زنگ چڑھادی ہے اُن کے دلوں پر انکے گناہوں نے کہ وہ کرتے تھے۔

دیکھو ایسا نہ ہو کہ یہ فلسفۂ مزخرفہ تمہارے دلوں پر زنگ جمادے کہ پھر علوم حقّہ صادقہ ربّانیہ کی گنجائش نہ رہے گی۔ کہتے یہ ہو کہ، اس کے آنے سے وہ خود آجائیں گے۔ حاشا! جب یہ دل میں پیر گیا وہ ہرگز سایہ تک نہ ڈالیں گے کہ وہ محض نور ہیں۔ اور نور نہیں چمکتا مگر صاف آئینہ میں۔

عزیزو! اسی زنگ کا ثمرہ ہے کہ منہمکانِ تفلسف علوم دینیہ کو حقیر جانتے، اور علمائے دین سے استہزاء کرتے۔ بلکہ انہیں جاہل اور لقب علم اپنے ہی لیے خاص سمجھتے ہیں۔

اگر آئینہ دل روشن ہوتا تو جانتے کہ وہ مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے وارث و نائب ہیں۔ وہ کیسی نفیس دولت کے حامل وصاحبِ ہیں جس کے لیے خدا نے کتابیں اتاریں، انبیاء نے تفہیم میں عمریں درازیں ـــــ وہ اسلام کے رکن ہیں ـــــ وہ جنت کے عماد ہیں ـــــ وہ خدا کے محبوب ہیں ـــــ

---

[1] کنزالعمال برمزحم ت ہ حب ن ھب عن ابی ھریرہ حدیث ۱۰۱۸۹ موستہ الرسالہ بیرت ۴/ ۲۱۰، جامع الترمذی ابواب التفسیر سورۃ ویل للمطففین امین کمپنی دہلی ۲/ ۱۶۸ و ۱۶۹، مواد والظمآن کتاب التفسیر سورۃ ویل للمطففین حدیث ۱۷۷۰ المکتبۃ السلفیہ ص ۴۳۹، مواد والظمآن کتاب التوبہ باب ماجاء فی الذنوب حدیث ۲۴۴۸ المکتبۃ السلفیہ ص ۶۰۷

وہ جانِ رشاد ہیں ـــــ رہا اُن کے ساتھ استہزا، اُس کا مزہ آج نہ کھلا تو کل قریب ہے ـــــ "وَ سَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَيَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ (۲۲۷)"[1]۔ (اوراب وہ جانا چاہتے ہیں ظالم کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ ت)

عزیزو! نفس خودی پسند آزادانہ اَقُولُ کا مزہ پاکر پھول گیا ـــــ اورقال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم میں جو دل کا سرور اور آنکھوں کا نُور ہے اُسے بھول گیا۔

ہیہات ! کہاں وہ فن جس میں کہا جائے " میں کہتا ہوں" یا نقل بھی ہو تو ابن سینا گفت(ابن سینا نے کہا ت۔) اوروہ فن جس میں کہا جائے "خدافرماتا ہے۔ مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ارشادفرماتے ہیں"۔

جتنا میں اور مصطفٰی میں فرق ہے اُتنا ہی اس اقول وقال اوردونوں علموں میں۔ کیا خوب فرمایا عالم قریشی سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے۔

كل العلوم سوى القراٰن مشغلة	الا الحديث والا الفقه فى الدين
العلمُ ماكان فيه قال حدثنا	وما سوى فوسواس الشياطين[2]

(قرآن کے علاوہ تمام علوم ایک مشغلہ ہیں سوائے حدیث کے اورسوائے حدیث کے اورسوائے فقہ کے دین میں۔

علم تووہ ہے جس میں کوئی شخص کہے کہ ہمیں حدیث بیان کی اوراس کے ماسوا شیطانوں کا وسوسہ ہے۔ (ت)

انچہ قال اللہ ونے قال الرسول

فُضلہ باشد، فضلہ می خواں اے فضول

(وہ کہ اللہ نے فرمایا نہ رسول نے، فضلہ ہوگا فضلہ پڑھتا ہے، اے فضول ت)

عزیزو! خدارا غور کرو، قبر میں حشر میں تم سے یہ سوال ہوگا کہ عقائد کیا تھے اوراعمال کیسے؟ یا یہ کہ وہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا معدوم؟ اورزمانہ غیرقاروحرکۃ بمعنی القطع کائن فی الاعیان ہیں یا آنِ سیّال وحرکت بمعنی التوسط سے موہوم۔

عزیزو! میں نہیں کہتا کہ منطقِ اسلامیاں ـــــ ریاضی، ہندسہ وغیرہا اجزائے جائزہ فلسفہ ـــــ نہ پڑھو۔ پڑھو، مگر بقدر ضرورت ـــــ پھر ان میں انہماک ہرگز نہ کرو ـــــ بلکہ اصل کار علوم دینیہ سے رکھو۔ راہ یہ ہے ـــــ اور آئندہ کسی پر جبر نہیں۔ "وَ اللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (۲۱۳)"[1]۔ (اوراللہ تعالٰی جسے چاہے سیدھی راہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/۲۲۷

[2] ابجد العلوم المقدمۃ فی بیان اسماء العلوم الخ المکتبۃ القدوسیہ لاہور ۲/۸

"رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ(۸)"[2]

وقع الفراغ من تسوید ھٰذہ الاوراق لسبع عــــہ خلون من الشھرا السابع، من العام الرابع، من المائۃ الرابعۃ، من الالف الثانی من ھجرۃ سراج الافق، امام الخلق، نبی الرفق، ذی العلم الحق، الحکیم الربانی، صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وکل مشتاق الیہ، برحمتك یاارحم الراحمین، والحمد للہ ربّ العٰلمین، واللہ تعالٰی اعلم، وعلمہ جَلَّ مَجدہ اتم واحکم۔

دکھائے۔ت)

اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر کہ تُونے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بے شک تُوہی بڑا دینے والا ہے(ت)

ان اوراق کے مسودہ سے فراغت ماہِ ہفتم کی سات تاریخ کو ہوئی جب کہ تمام جہانوں کے سورج، تمام مخلوق کے امام، نرمی والے نبی، علمِ حق رکھنے والے حکیم ربانی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت اقدس کو تیرہ سو چار سال گزر چکے ہیں۔ (یعنی، رجب ۱۳۰۴ھ) اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر ایسے شخص پر جو حضور علیہ الصلوۃ والسلام کا مشتاق ہے۔ تیری رحمت کے ساتھ اے بہترین رحم فرمانے والے۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو سب جہانوں کو پالنے والا ہے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

عــــہ: یعنی ہفتم شہر رجب ۱۳۰۴ ہجریہ علٰی صاحبہا الصلوۃ والتحیۃ ۱۲، سلطان احمد خان عفا عنہ اللہ تعالٰی۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

---

[1] القرآن الکریم ۳/۲۱۳

[2] القرآن الکریم ۳/۸

للہ در المجیب حیث لق بتحقیق انیق نمقہ العبد المذنب الاوّاہ محمد لطف اللہ

بلاشبہ مضامینِ رسالہ منطق الجدید جو مجیب مصیب نے نقل کیے اس پر خلاف شرع شریف اور مخالف عقائد حقہ اہل اسلام سلفاً و خلفاً ہیں۔ اور مجیب مصیب نے قباحتیں اور شناعتیں اس کی بہ وجہ احسن بیان فرمائیں۔

جزاہ اللہ سبحنہ عن المسلمین احسن الجزاء

محمد احمد ۱۲۸۳
ارشاد حسین

رسالہ

نزول اٰیاتِ فرقان بسکونِ زمین واٰسمان

زمین اور آسمان کے ساکن ہونے کے بارے میں حق وباطل کے درمیان فرق کرنے والی (قرآن مجید کی) آیتوں کا نازل ہونا)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

نحمدہ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم ط

مسئلہ ۳۱: از موتی بازار لاہور مسئولہ مولوی حاکم علی صاحب، ۱۴ جمادی الاولٰی ۱۳۳۹ھ

یاسیّدی اعلٰیحضرت سلمکم اللہ تعالٰی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

امابعد ھٰذا من تفسیر جلالین ﴿ان اللہ یمسك السموات والارض ان تزولا﴾ ای یمنعھما من الزوال۔[1] وایضا ﴿اولم تکونوا اقسمتم﴾ حلفتم ﴿من قبل﴾ فی الدنیا ﴿مالکم﴾

بعد ازیں یہ تفسیر جلالین کی عبارت ہے۔ (بے شک اللہ تعالٰی روکے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں) یعنی ان کو زوال سے روکے ہوئے ہے۔ یہ بھی اس میں ہے (تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے) دنیا میں (نہیں ہے تمہیں)

[1] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۳۵/ ۴۱ مطبع مجتبائی دہلی حصہ دوم ص ۳۶۵

من زائدة﴿زوال﴾عنها الی الاخرۃ۔[1] وایضا﴿وان﴾ ما﴿کان مکرھم﴾وان عظم﴿لتزول منه الجبال﴾ المعنی لایعبأ به ولا یضر الاانفسهم والمراد بالجبال ھنا قیل حقیقتًا وقیل شرائع الاسلام المشبهة بها فی القراء والثبات وفی قراءۃ بفتح لام لتزول و رفع الفعل فان مخففة والمراد عــــه تعظیم مکرھم وقیل المراد بالمکر کفرھم ویناسبه علی الثانیة تکاد السمٰوٰت یتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال ھدا وعلی الاوّل ماقرئ وماکان[2] وسردارِ من دامت برکاتکم و این است از تفسیر حسینی (ان اللہ) بدرستیکه خدائے تعالٰی﴿یمسك

من زائدہ ہے۔ (ہٹ کے کہیں جانا) دنیا سے آخرت کی طرف۔ اور یہ بھی اسی میں ہے (اور نہیں ہے ان کا مکر) اگرچہ بہت بڑا ہے۔ (کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) معنٰی یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اور اُن کا نقصان خود انہی کو ہے۔ اور یہاں پہاڑوں سے مراد ایک قول کے مطابق حقیقتًا خود پہاڑ ہیں، اور ایک قول کے مطابق احکام شرع ہیں جن کو قرار وثبات میں پہاڑوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور جس قراءۃ میں لتزول کا لام مفتوح اور فعل مرفوع ہے اس قراءۃ میں "ان" مخففہ ہوگا اور مراد ان کے مکر کی بڑائی۔ اور کہا گیا کہ مکر سے مراد ان کا کفر ہے۔ اور قراءۃ ثانیہ کی صورت میں اس قول کی تائید قرآن مجید کی یہ آیت کریمہ کرتی ہے۔ (قریب ہے کہ آسمان اس سے پھٹ پڑیں اور زمین شق ہوجائے اور پہاڑ گرجائیں ڈھ کر) اور اول کی صورت میں جو پڑھا گیا ہے وماکان یعنی نہیں تھا۔ (ان کا مکر) اور میرے سردار آپ کی برکتیں ہمیشہ رہیں، یہ ہے

عــــه: والمعنی ولان کان مکرھم من الشدۃ بحیث تزول عنها الجبال وتنقطع عن اماکنها[3] ۱۲ کمالین۔
معنٰی یہ ہے کہ ان کا مکر اس قدر شدید ہے کہ اس سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جائیں۔ ۱۲ کمالین (ت)

[1] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۱۴/ ۴۴ مطبع مجتبائی دہلی حصہ اول ص ۲۰۸

[2] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مطبع مجتبائی دہلی حصہ اول ص ۲۰۸

[3] کمالین علی هامش جلالین تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مطبع مجتبائی دہلی نصف اول ص ۲۰۸

السمٰوٰت والارض)نگاہ میدارد آسمانہا وزمین را(ان تزولا) برائے آنکہ زائل نہ شوند ازاما کن خود چہ ممکن رادرحال بقاناچاراست ازنگاہ دارندہ آوردہ اندکہ چوں یہود ونصارٰی عزیر وعیسی رابفرزندی حق سبحنہ نسبت کردند آسمان وزمین نزدیک بآں رسید کہ شگافتہ گردد حق تعالٰی فرمود کہ من بقدرت نگاہ می دارم ایشاں را تازوال نیا بند یعنی از جائے خود نروند[1] ایضا (اولم تکونوا)درجواب ایشاں گویند فرشتگان آیا نبودید شما کہ ازروئے مبالغہ (اقسمتم من قبل)سوگندمے خوردید پیش ازیں دردنیا کہ شما پایندہ وخوابیدہ بودید(مالکم من زوال)نباشد شمارا ہیچ زوالے مراد آنست کہ می گفتند کہ مادر دنیا خواہیم بودو بسرائے دیگر نقل نخواہیم نمود[2] وایضًا(وان کان مکرھم)وبدرستیکہ بود مکرایشاں در سختی وہول ساختہ پرداختہ (لتزول)تاازجائے برود(منہ الجبال)زاں مکر کوہ ہا۔[3]

تفسیر حسینی کی عبارت(انّ اللہ)بے شک اللہ تعالٰی (یمسك السمٰوٰت والارض) محفوظ رکھتا ہے۔ آسمانوں اورزمین کو(ان تزولا)اس واسطے کہ اپنی جگہوں سے زائل نہ ہوجائیں کیونکہ ممکن کے لیے حالت بقاء میں کسی محافظ کا ہونا ضروری ہے، منقول ہے کہ جب یہودونصارٰی نے حضرت عزیراورحضرت عیسی علیہما السلام کواللہ تعالٰی کا بیٹا قراردیا توآسمان وزمین پھٹنے کے قریب ہوگئے۔ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ میں اپنی قدرت کے ساتھ ان کو محفوظ رکھتا ہوں تاکہ یہ زوال نہ پائیں یعنی اپنی جگہ سے ہٹ نہ جائیں۔ اُسی میں ہے اولم تکونوا اقسمتم من قبل)ان کے جواب میں فرشتے بطور مبالغہ کہیں گے کہ کیا تم نے اس سے پہلے دنیا میں قسمیں نہیں کھائی تھیں کہ تم دنیا میں ہمیشہ رہوگے اورسوئے رہوگے مالکم من زوال تمہارے لیے کوئی زوال نہیں ہوگا۔ مرادیہ کہ وہ کہتے تھے کہ ہم دنیا میں ہمیشہ رہیں گے اوردوسرے جہاں میں منتقل نہیں ہونگے۔ اوراسی میں ہے۔ (وان کان مکرھم)یقینا ان کا مکر سختی وہولناکی میں اس حدتک بڑھا ہواتھا کہ(لتزول منہ الجبال)اس کی وجہ سے پہاڑاپنی جگہ سے ہٹ جاتے(ت)

---

[1] تفسیرحسینی قادری تحت آیۃ ۳۵/ ۴۱ مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا ص ۴۰۵

[2] تفسیرحسینی قادری تحت آیۃ ۱۴/ ۴۴ مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا ص ۴۱۹

[3] تفسیرحسینی قادری تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا ص ۴۱۹

اے محبوب ومحبِ فقیر ایّدکم اللہ تعالٰی فی کل حال (اللہ تعالٰی ہر حال میں آپ کی مدد فرمائے۔ ت) جب کافروں کے زوال کے معنٰی ان کا اس دنیا سے دارالاخرۃ میں جانا مسلم ہوا تو معاملہ صاف ہوگیا کیونکہ کافر زمین پر پھرتے چلتے ہیں، اس پھرنے چلنے کا نام زوال نہ ہوا کہ یہ ان کا چلنا پھرنا اپنے اماکن میں ہے کہ جہاں تک اللہ تعالٰی نے اُن کو حرکت کرنے کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا اُن کا زوال نہ ہوا۔ یہی حال پہاڑوں کا ہوا کہ ان کا اپنے اماکن سے زائل ہوجانا ان کا زوال ہوا۔ جب یہ حال ہے تو زمین کا بھی، اپنے اماکن سے زائل ہوجانا اس کا زوال ہوگا اور اپنے اماکن میں اس کا حرکت کرنا زوال نہیں ہوسکتا۔ شکر ہے اس پروردگار کا کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی مجھے گریز نہ ہوا اور میری مشکل بھی از بارگاہ حل المشکلات حل ہوگئی۔ ببرکت کلام کریم

"وَ مَنۡ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجۡعَلۡ لَّہٗ مَخۡرَجًا ۙ﴿۲﴾ وَّ یَرۡزُقۡہُ مِنۡ حَیۡثُ لَا یَحۡتَسِبُ"[1]

اور جو اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لیے نجات کی راہ نکال دے گا۔ اور اسے وہاں سے روزی دے گا جہاں اس کا گمان نہ ہو۔ (ت)

اور یہ اس طرح ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے آسمان کے سکون فی مکان کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا، یعنی آسمان کی تصریح کی طرح تصریح نہ فرمائی یعنی خاموشی فرمائی قربان جاؤں احسن الخالقین تبارک وتعالٰی کے اور باعثِ خلق عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اور حضرت معلم التحیات رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کہ سائنس کی سرکوبی کے لیے زمین کے زوال اس کے اماکن سے کئے معنی آپ کے اس تابعدار مجاہد کبیر پر عیاں فرمائے کہ زمین کے زوال نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ جن اماکن میں اللہ تعالٰی نے اس کو امساک کیا ہے اس سے یہ باہر نہیں سرک سکتی مگر ان اماکن میں اس کو حرکتِ امر کردہ شدہ عطا فرمائی ہوئی ہے جیسے کہ اس پر کافر چلتے پھرتے ہیں اور یہ اُن کا زوال نہیں ہے، اسی طرح سے اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں امساک کردہ شدہ ہے اور جاذبہ اور رفتار کیا ہے صرف اللہ پاک کے امساک کا ایک ظہور ہے اور کچھ نہیں، اب چاہیں تو جاذبہ اور رفتار دونوں کو معدوم کردیں اور ہر چیز کو اس کے حیز میں ساکن فرمادیں اس سے زائل نہیں ہوسکتی جیسے کہ سورج "وَ الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّہَا"[2] (اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے۔ ت) کی رُو سے اپنے مجرے میں امساک کیا گیا ہوا ہے اور

---

[1] القرآن الکریم ۶۵/۳و۲

[2] القرآن الکریم ۳۶/۳۸

اپنے مجرے میں چل رہا ہے مگر اس کے اس چلنے کا نام زوال نہیں بلکہ جریان ہے تو زمین کا بھی اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں چلنا اس کا جریان ہے نہ کہ زوال۔ "ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ"[1]

اللہ تعالٰی کا فضل ہے جسے چاہے دے۔

فالحمد للہ رب العٰلمین والشکر والمنۃ۔

اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا اور اس کا شکر اور احسان ہے۔ (ت)

غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہوجاؤ تو پھر ان شاء اللہ تعالٰی سائنس کو اور سائنسدانوں کو مسلمان کیا ہوا ہاں "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۙ"۔[2] (کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ ت) کے بجائے "الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ مَهْدًا"[3] الخ (وہ جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا کیا۔ ت) درج فرمادیں دیباچہ میں، سب کو سلام مسنون قبول ہو۔

الجواب:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی بامرہ قامت السماء والارض والصلوۃ والسلام علی شفیع یوم العرض والہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین، امین!

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس کے حکم سے آسمان وزمین قائم ہیں۔ اور درود وسلام ہو روزِ قیامت شفاعت کرنے والے پر اور ان کی آل اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین۔ (ت)

مجاہد کبیر، مخلص فقیر، حق طلب حق پذیر سلمہ اللہ القدیر، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، دسواں دن ہے آپ کی رجسٹری آئی میری ضروری کتاب کہ طبع ہورہی ہے اس کی اصل کے صفحہ ۱۰۸۸ تک کاتب لکھ چکے اور صفحہ ۱۰۹۰ کے بعد سے مجھے تقریبًا چالیس صفحات کے قدر مضامین بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی، یہ مباحث جلیلہ دقیقہ پر مشتمل تھی۔ میں نے ان کی تکمیل مقدم جانی کہ طبع جاری رہے۔ ادھر طبیعت کی حالت آپ خود ملاحظہ فرما گئے ہیں وہی کیفیت اب تک ہے اب بھی اسی طرح چار آدمی کرسی پر بٹھا کر مسجد کو لے جاتے لاتے ہیں، ان اوراق کی تحریر اور ان مباحث جلیلہ غامضہ

---

[1] القرآن الکریم ۵۷/ ۲۱

[2] القرآن الکریم ۷۸/ ۶

[3] القرآن الکریم ۴۳/ ۱۰

کی تنقیح و تقریر سے بحمدہ تعالٰی رات فارغ ہوا اور آپ کی محبت پر اطمینان تھا کہ اس ضروری دینی کام کی تقدیم کو ناگوار نہ رکھیں گے۔

آپ نے اپنا لقب مجاہد کبیر رکھا ہے مگر میں تو اپنے تجربے سے آپ کو مجاہد اکبر کہہ سکتا ہوں۔ حضرت مولانا الاسد الاسد الاشد مولوی محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کا لہجہ جلد سے جلد حق قبول کرلینے والا میں نے آپ کے برابر نہ دیکھا اپنے جمے ہوئے خیال سے فورًا حق کی طرف رجوع لے آنا جس کا میں بارہا آپ سے تجربہ کرچکا نفس سے جہاد ہے۔ اور نفس سے جہاد جہاد اکبر ہے تو آپ اس میں مجاہد اکبر ہیں۔ بارک اللہ تعالٰی و تقبل امین، امید ہے کہ بعونہ تعالٰی اس مسئلہ میں بھی آپ ایسا ہی جلد از جلد قبول حق فرمائیں گے۔ کہ باطل پر ایک آن کے لیے بھی اصرار میں نے آپ سے نہ دیکھا وللہ الحمد۔

اسلامی مسئلہ یہ ہے کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں کواکب چل رہے ہیں۔ "وَ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ(۴۰)"[1] ہر ایک ایک فلک میں تیرتا ہے، جیسے پانی میں مچھلی، اللہ تعالٰی عزوجل کا ارشاد آپ کے پیش نظر ہے۔

"اِنَّ اللّٰهَ یُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا ۚ۬ وَ لَىٕنْ زَالَتَاۤ اِنْ اَمْسَكَهُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْۢ بَعْدِهٖ ؕ اِنَّهٗ كَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا(۴۱)"[2]

بے شک اللہ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ سرکیں تو اللہ کے سوا انہیں کوئی روکے، بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے۔ (ت)

میں یہاں اوّلاً اجمالاً چند حرف گزارش کروں کہ ان شاء اللہ تعالٰی آپ کی حق پسندی کو وہی کافی ہو پھر قدرے تفصیل۔

اجمال یہ کہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبداللہ ابن مسعود و صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم نے اس آیہ کریمہ سے مطلق حرکت کی نفی مانی، یہاں تک کہ اپنی جگہ قائم رہ کر محور پر گھومنے کو بھی زوال بتایا۔ (دیکھئے نمبر ۲)

حضرت امام ابومالک تابعی ثقہ جلیل تلمیذ حضرت عبداللہ بن عباس نے زوال کو مطلق حرکت سے تفسیر کیا۔ (دیکھئے آخر نمبر ۲)

ان حضرات سے زائد عربی زبان و معانیِ قرآن سمجھنے والا کون!

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/ ۳۳

[2] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱

علامہ نظام الدین حسن نیشاپوری نے تفسیر رغائب الفرقان میں اس آیہ کریمہ کی یہ تفسیر فرمائی: ﴿ان تزولا﴾ کراھۃ زوالھما عن مقرھما ومرکزھما[1] یعنی اللہ تعالٰی آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے۔ کہ کہیں اپنے مقر و مرکز سے ہٹ نہ جائیں۔ مقر ہی کافی تھا کہ جائے قرار و آرام ہے، قرار سکون ہے منافی حرکت قاموس میں آتا ہے۔ قر سکن[2] مگر انہوں نے اس پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس کا عطف تفسیری مرکزھما زائد کیا مرکز جائے رکز، رکز گاڑنا، جمانا، یعنی آسمان و زمین جہاں جمے ہوئے گڑے ہوئے ہیں وہاں سے نہ سرکیں۔ نیز غرائب القرآن میں زیر قولہ تعالٰی الذی جعل لکم الارض فراشا (اور جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا بنایا۔ ت) فرمایا:

لایتم الافتراش علیہا مالم تکن ساکنۃ ویکفی فی ذلك ما اعطاھا خالقھا ورکز فیھا من المیل الطبیعی الی الوسط الحقیقی بقدرتہ، واختیارہ ان اللہ یمسك السموات والارض ان تزولا۔[3]

زمین کو بچھونا بنانا اس وقت تک تام نہیں ہوتا جب تک وہ ساکن نہ ہو، اور اس میں کافی ہے وہ جو اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت و اختیار کے ساتھ اس میں وسط حقیقی کی طرف میل طبعی مرتکز فرمایا ہے اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے، بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سر کنے نہ پائیں۔ (ت)

اسی آیت کے نیچے تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی میں ہے۔

اعلم ان کون الارض فراشا مشروط بکونھا ساکنۃ، فالارض غیر متحرکۃ لا بالاستدارۃ ولا بالاستقامۃ، و سکون الارض لیس الا من اللہ تعالٰی بقدرتہ واختیارہ ولھذا قال اللہ تعالٰی ان اللہ یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا۔[4] اھ ملتقطا

جان لے کہ زمین کا بچھونا ہونا اس کے ساکن ہونے کے ساتھ مشروط ہے، لہذا زمین نہ تو حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے اور نہ ہی حرکت مستقیمہ کے ساتھ۔ اور اس کا ساکن ہونا محض اللہ تعالٰی کی قدرت و اختیار سے ہے جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا، بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سر کنے نہ پائیں۔ الخ التقاط (ت)

---

[1] غرائب القرآن ﴿تفسیر نیشاپوری﴾ تحت آیۃ ۳۵/۴۱ مصطفی البابی مصر ۲۲/۸۴

[2] القاموس المحیط باب الراء فصل القاف مصطفی البابی مصر ۲/۱۱۹

[3] غرائب القرآن ﴿تفسیر نیشاپوری تحت آیۃ ۲/۲۲ مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۲ و ۱۹۳

[4] مفاتیح الغیب ﴿التفسیر الکبیر﴾ تحت آیۃ ۲/۲۲ المطبعۃ المصریۃ بمیدان الازہر ۲/۳ و ۱۰۲

قرآن عظیم کے وہی معنی لینے ہیں جو صحابہ و تابعین و مفسرین معتمدین نے لیے ان سب کے خلاف وہ معنی لینا جن کا پتا نصرانی سائنس میں ملے مسلمان کو کیسے حلال ہوسکتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے اشد کبیرہ ہے جس پر حکم ہے۔

فلیتبوأمقعدہ من النار۔[1]

وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

یہ تو اُس سے بھی بڑھ کر ہوگا کہ قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے بھی نہیں بلکہ رائے نصارٰی کے موافق، والعیاذ باللہ، یہ حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما وہ صحابی جلیل القدر ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اسرار سکھائے ان کا لقب ہی صاحبِ سر رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہے امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ ان سے اسرارِ حضور کی باتیں پوچھتے، اور عبداللہ تو عبداللہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ یہ جو فرمائیں اسے مضبوط تھامو۔ تمسکوا بعھد ابن مسعود۔[2] ابن مسعود کے فرمان کو مضبوطی سے تھامو۔ ت) اور ایک حدیث میں ارشاد ہے:

رضیت لامتی ما رضی لھا ابن ام عبد وکرھت لامتی ما کرہ لھا ابن ام عبد۔[3]

میں نے اپنی امت کے لیے پسند فرمایا جو اس کے لیے عبداللہ ابن مسعود پسند کریں اور میں نے اپنی امت کے لیے ناپسند رکھا جو اس کے لیے ابن مسعود ناپسند رکھیں۔

اور خود انکے علمِ قرآن کو اس درجہ ترجیح بخشی کہ ارشاد فرمایا:

استقرأوا القرآن من اربعۃ من عبداللہ ابن مسعود۔[4] الحدیث۔

قرآن چار شخصوں سے پڑھو۔ سب میں پہلے عبداللہ ابن مسعود کا نام لیا۔

یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بروایت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما حضرت اقدس صلی اللہ تعالٰی

---

[1] جامع الترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برایہ امین کمپنی دہلی ۲/ ۱۱۹

[2] جامع الترمذی باب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۱، حلیۃ الاولیاء ذکر عبداللہ بن مسعود دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۸

[3] مجمع الزوائد کتاب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود دار الکتاب العربی بیروت ۹/ ۲۹۰

[4] صحیح البخاری کتاب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۳۱، صحیح مسلم کتاب الفضائل فضائل عبداللہ بن مسعود قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۲۹۳

علیہ وسلم ہے۔

اور عجائب نعمائے الٰہیہ سے یہ کہ آیہ کریمہ ان تزولا کی یہ تفسیر اور یہ کہ محور پر حرکت بھی موجب زوال ہے چہ جائے حرکت علی المدار، ہم نے دو صحابی جلیل القدر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی، دونوں کی نسبت حضور انور صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ جو بات تم سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو۔ دونوں حدیثیں جامع ترمذی شریف کی ہیں۔ **اول :**

ماحدثکم ابن مسعود فصدقوہ۔[1]

جو بات تم سے ابن مسعود بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

دوم :

ماحدثکم حذیفۃ فصدقوہ۔[2]

جو بات تم سے حذیفہ بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

اب یہ تفسیر ان دونوں حضرات کی نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسے مانو اس کی تصدیق کرو والحمد اللہ تعالٰی رب العالمین، ہمارے معنی کی تو یہ عظمتِ شان ہے کہ مفسرین سے ثابت، تابعین سے ثابت، اجلہ صحابہ کرام سے ثابت، خود حضور سید الانام علیہ افضل الصلوۃ والسلام سے اُس کی تصدیق کا حکم۔

اور عنقریب ہم بفضل اللہ تعالٰی اور بہت **آیات** اور صدہا **احادیث** اور **اجماعِ اُمت** اور خود اقرار مجاہد کبیر سے اس معنی کی حقیقت اور زمین کا سکونِ مطلق ثابت کریں گے وباللہ التوفیق۔ آپ نے جو معنی لیے کیا کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی تفسیر، یا جانے دیجئے چھوٹی سے چھوٹی کسی اسلامی عام کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ زمین گردِ آفتاب دورہ کرتی ہے، اللہ تعالٰی اسے صرف اتنا روکے ہوئے ہے کہ اس مدار سے باہر نہ جائے لیکن اس پر اسے حرکت کرنے کا امر فرمایا ہے۔ حاش اللہ! ہرگز کسی اسلامی رسالہ، پرچے، رقعہ سے اس کا پتا نہیں دے سکتے سوا سائنس نصارٰی کے۔ آگے آپ انصاف کرلیں گے کہ معنی قرآن وہ لیے جائیں یا یہ، محبا مخلصا! وہ

---

[1] جامع الترمذی ابواب المناقب مناقب عمار بن یاسر امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۱، مسند احمد بن حنبل حدیث حذیفۃ بن الیمان المکتب الاسلامی بیروت ۵/۳۸۵و۴۰۲

[2] جامع الترمذی ابواب المناقب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم مناقب حذیفہ ابن الیمان امین کمپنی دہلی ۲/ ۲۲۲

کون سا نص ہے جس میں کوئی تاویل نہیں گھڑ سکتے یہاں تک کہ قادیانی کافر نے "وَ خَاتَمَ النَّبِیّٖنَ"[1] میں تاویل گھڑدی کہ رسالت کی افضلیت اُن پر ختم ہوگئی اُن جیسا کوئی رسول نہیں۔ [2]نانوتوی نے گھڑدی کہ وہ نبی بالذات ہیں اور نبی بالعرض، اور موصوف بالعرض کا قصہ موصوف بالذات پر ختم ہوجاتا ہے ان کے بعد بھی اگر کوئی نبی ہو تو ختم نبوت کے خلاف نہیں۔ [3]کہ یوں ہی کوئی مشرک لاالٰہ الا اللہ میں تاویل کرسکتا ہے کہ اعلٰی میں حصر ہے یعنی اللہ کے برابر کوئی خدا نہیں اگرچہ اس سے چھوٹے بہت سے ہوں جیسے حدیث شریف میں ہے:

لافتٰی اَلّاعلی لاسیف الاذوالفقار۔[4]

نہیں ہے کوئی جوان مگر علی (کرم اللہ وجہہ الکریم اور نہیں ہے کوئی تلوار مگر ذوالفقار۔ ت)

دوسری حدیث:

لاوجع الاوجع العین ولاھم الاھم الدّین۔[5]

درد نہیں مگر آنکھ کا درد اور پریشانی نہیں مگر قرض کی پریشانی۔

ایسی تاویلوں پر خوش نہ ہونا چاہئے بلکہ جو تفسیر ماثور ہے اس کے حضور سر رکھ دیا جائے اور جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔

محبی مخلصی! اللہ عزوجل نے آپ کو پکا مستقل سُنّی کیا ہے آپ جانتے ہیں کہ اب سے پہلے رافضی جو مرتد نہ تھے کاہے سے رافضی ہوئے، کیا اللہ یا قرآن یا رسول یا قیامت وغیرہا ضروریاتِ دین سے کسی کے منکر تھے؟ ہر گز نہیں، انہیں اسی نے رافضی کیا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کی عظمت نہ کی۔ محبا! دل کو صحابہ کی عظمت سے مملو کرلینا فرض ہے انہوں نے قرآن کریم صاحبِ قرآن صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے پڑھا حضور سے اس کے معانی سیکھے اُن کے ارشاد کے آگے اپنی فہم ناقص کی وہ نسبت سمجھنی بھی ظلم ہے جو ایک علامہ متبحر کے حضور کسی جاہل گنوار بے تمیز کو۔ محبا! صحابہ اور خصوصًا حذیفہ و عبداللہ ابن مسعود جیسے

---

[1] القرآن الکریم ۳۳/۴۰

[2] تحذیر الناس کتب خانہ رحیمیہ سہارن پور انڈیا ص ۴

[3] تحذیر الناس کتب خانہ رحیمیہ سہارن پور انڈیا ص ۲۵

[4] الاسرار المرفوعۃ حدیث ۱۰۶۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۲۶۵

[5] الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ حرف لا حدیث ۴۴۹ المکتب الاسلامی بیروت ص ۱۸۷

صحابہ کی یہ کیا عظمت ہوئی اگر ہم خیال کریں کہ جو معنی قرآن عظیم انہوں نے سمجھے غلط ہیں ہم جو سمجھے وہ صحیح ہیں۔ میں آپ کو اللہ عزوجل کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ آپ کے دل میں ایسا خطرہ بھی گزرے۔ "فَاللّٰهُ خَيْرٌ حٰفِظًا ۪ وَّ هُوَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ (۶۴)"۔ [1] (تو اللہ تعالٰی سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان ہے۔ ت)

میں امید واثق رکھتا ہوں کہ اسی قدر اجمالِ جمیل آپ کے انصافِ جزیل کو بس۔ اب قدرے **تفصیل** بھی عرض کروں۔

(۱) زوال کے اصلی معنٰی سرکنا، ہٹنا، جانا، حرکت کرنا، بدلنا ہیں۔ قاموس میں ہے:

الزوال الذھاب والاستحالۃ۔ [2]

زوال کا معنٰی ہے جانا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا۔ ت)

اُسی میں ہے۔

کل ماتحول فقد حال واستحال۔ [3]

ہر وہ جس نے جگہ بدلی تو بے شک اس نے حال بدلا اور ایک حال سے دوسرے حال کیطرف منتقل ہوا۔ (ت)

ایک نسخہ میں ہے۔ کل ماتحرك او تغیر۔ [4] (ہر وہ جس نے حرکت کی یا تبدیل ہوا۔ ت) یوں ہی عُباب میں ہے: تحول او تحرك۔ [5] (بدلا یا حرکت کی۔ ت) تاج العروس میں ہے:

ازال اللہ تعالٰی زوالہ ای اذھب اللہ حرکتہ وزال زوالہ ای ذھبت

(ازال اللہ) اللہ تعالٰی نے اس کے زوال کا ازالہ فرمایا یعنی اس کی حرکت کو ختم فرمادیا۔ اور

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/ ۶۴

[2] القاموس المحیط فصل الزاء باب اللام تحت لفظ الزوال مصطفی البابی مصر ۳/ ۴۰۲

[3] القاموس المحیط فصل الحاء من باب اللام تحت لفظ الحول مصطفی البابی مصر ۳/ ۳۷۴

[4] تاج العروس فصل الحاء من باب اللام تحت لفظ الحول دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۲۹۴

[5] تاج العروس بحوالہ العباب فصل الحاء من باب اللام تحت لفظ الحول دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۲۹۴

حرکتہ۔[1] اس کا زوال زائل ہوا، یعنی اس کی حرکت ختم ہوگئی۔(ت)

نہایہ ابن اثیر میں ہے :

فی حدیث جندب الجھنی "واللہ لقد خالطہ سھمی ولوکان زائلۃ لتحرک" الزائلۃ کل شیئ من الحیوان یزول عن مکانہ ولایستقر، وکان ھذا المرمی قد سکن نفسہ لایتحرک لئلا یحس بہ فیجھز علیہ۔[2]

جُندب جُہنی کی حدیث میں ہے، بخدا میرا تیر ا اس میں پیوست ہوگیا، اگر اس میں حرکت کی طاقت ہوتی تو وہ حرکت کرتا زائلہ اس حیوان کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور قرار نہ پکڑے۔ جس کو تیر لگا تھا اس نے اپنے آپ کو حرکت سے روک لیا تاکہ اس کے بارے میں پتا نہ چل سکے اور اس کو ہلاک نہ کردیا جائے۔ ت)

(ا) دیکھو زوال بمعنی حرکت ہے اور قرآن عظیم نے آسمان وزمین سے اس کی نفی فرمائی تو حرکتِ زمین و حرکتِ آسمان دونوں باطل ہوئیں۔

(ب) "زوال" جانا اور بدلنا ہے، حرکت محوری میں بدلنا ہے۔ اور مدار پر حرکت میں جانا بھی، تو دونوں کی نفی ہوئی۔

(ج) نیز نہایہ ودر نثیر امام جلال الدین سیوطی میں ہے :

الزویل الانزعاج بحیث لایستقر علی المکان وھو والزوال بمعنی[3]۔

زویل کا معنی بے قراری ہے اس طور پر کہ کسی ایک جگہ قرار نہ پکڑے۔ زویل اور زوال کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ ت)

قاموس میں ہے :

زعجہ واقلقہ وقلعہ من مکانہ کازعجہ فانزعج۔[4]

اس کو بے قرار و مضطرب کیا اور اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا، جیسے اس کو بے قرار کیا، تو وہ بے قرار ہوگیا۔(ت)

---

[1] تاج العروس فصل الزاء من باب اللام دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/۳۶۲

[2] النہایہ فی غریب الحدیث والاثر باب الزاء مع الواو تحت لفظ زوال مکتبۃ الاسلامیہ بیروت ۲/۳۱۹

[3] النہایہ فی غریب الحدیث والاثر باب الزاء مع الواو تحت لفظ زوال مکتبہ الاسلامیہ بیروت ۲/۳۲۰

[4] القاموس المحیط فصل الراء والزاء باب الجیم تحت لفظ زعجہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۸

لسان میں ہے:

الازعاج نقیض الاقرار۔[1]

ازعاج (بے قرار کرنا) اقرار (ایک جگہ ٹھہرانے کی ضد ہے۔ (ت)

تاج میں ہے:

قلق الشیئ قلقا وھو ان لایستقر فی مکان واحد۔[2]

قلق الشیئ قلقًا کا معنی یہ ہے کہ شے ایک جگہ میں قرار نہ پکڑے۔ ت)

مفردات امام راغب میں ہے:

قرفی مکانہ یقر قرارًا اثبت ثبوتا جامدا واصلہ من القر وھو البرد وھو یقتضی السکون والحر یقتضی الحرکۃ[3]۔

قرفی مکانہ یقر قرارًا کا معنی یہ ہے کہ شیئ اپنی جگہ ثابت ہوکر ٹھہر گئی۔ یہ اصل میں مشتق ہے قر سے جس کا معنی سردی ہے اور وہ سکون کا تقاضا کرتی ہے جب کہ گرمی حرکت کی مقتضی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے: قربالمکان ثبت وسکن کاستقر۔[4]

قربالمکان کا معنیٰ ٹھہرنا اور ساکن ہونا جیسا کہ استقر کا معنیٰ بھی یہی ہے۔ ت

دیکھو زوال انزعاج ہے، اور انزعاج قلق مقابل قرار اور سکون ہو تو زوال مقابل سکون ہے اور مقابل سکون نہیں مگر حرکت، تو ہر حرکت زوال ہے۔ قرآن عظیم آسمان وزمین کے زوال سے انکار فرماتاہی، لاجرم اُن کی ہر گونہ حرکت کی نفی فرماتا ہے۔

(د) صراح میں ہے: زائلہ جنبیدہ وروندہ وآئندہ۔[5]

زائلہ کا معنی جنبش کرنے والا، جانے والا اور آنے والا ہے۔ (ت)

---

[1] لسان العرب تحت لفظ زعج دار صادر بیروت ۲/ ۲۸۸

[2] تاج العروس فصل القاف تحت لفظ القلق دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۵۸

[3] المفردات فی غرائب القرآن القاف مع الراء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴۰۶

[4] القاموس المحیط فصل القاف باب الراء مصطفی البابی مصر ۲/ ۱۱۹

[5] صراح فصل الزاء باب اللام نولکشور لکھنؤ ص ۳۴۳

زمین اگر محور پر حرکت کرتی جنبیدہ ہوتی اور مدار پر تو آئندہ درونده بھی بہر حال زائلہ ہوتی اور قرآن عظیم اُس کے زوال کو باطل فرماتا ہے، لاجرم اس سے ہر نوعِ حرکت زائل۔

(۲) کریمہ "وَاِنۡ كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُوۡلَ مِنۡهُ الۡجِبَالُ(۴۶)"[1] ان کا مکر اتنا نہیں جس سے پہاڑ جگہ سے ٹل جائیں، یا اگرچہ اُن کا مکر ایسا بڑا ہو کہ جس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ یہ قطعاً ہماری ہی مؤید اور ہر گونہ حرکتِ جبال کی نفی ہے۔

(ا) ہر عاقل بلکہ غبی تک جانتا ہے کہ پہاڑ ثابت ساکن و مستقر ایک جگہ جمے ہوئے ہیں جن کو اصلاً جنبش نہیں۔ تفسیر عنایۃ القاضی میں ہے: ثبوت الجبل یعرفه الغبی والذکی۔[2] پہاڑ کے ثبوت و قرار کو کند ذہن اور تیز ذہن والا دونوں جانتے ہیں۔ (ت)

قرآن عظیم میں ان کو رواسی فرمایا، راسی ایک جگہ جما ہوا پہاڑ، اگر ایک انگل بھی سرک جائے گا قطعاً زال الجبل صادق آئے گا نہ یہ کہ تمام دُنیا میں لڑھکتا پھرے۔ اور زال الجبل نہ کہا جائے ثبات و قرار ثابت رہے کہ ابھی دنیا سے آخرت کی طرف گیا ہی نہیں زوال کیسے ہو گیا۔ اپنی منقولہ عبارتِ جلالین دیکھئے پہاڑ کے اسی ثبات و استقرار پر شرائع اسلام کو اُس سے تشبیہ دی ہے جن کا ذرہ بھر ہلانا ممکن نہیں۔

(ب) اسی عبارتِ جلالین کا آخر دیکھئے کہ تفسیر دوم پر یہ آیت آیت "وَتَخِرُّ الۡجِبَالُ هَدًّا(۹۰)"۔[3]" کے مناسب ہے یعنی ان کی ملعون بات ایسی سخت ہے جس سے قریب تھا کہ پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے۔ یوں ہی معالم التنزیل میں ہے:

وهومعنی قوله تعالٰی "وَتَخِرُّ الۡجِبَالُ هَدًّا(۹۰)"۔[4]

اور یہی معنی ہے اللہ تعالٰی کے اس قول کا اور پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے (ت)

یہ مضمون ابو عبید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم نے عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا نیز جویبر ضحاک سے راوی ہوئے کقوله تعالٰی "وَتَخِرُّ الۡجِبَالُ هَدًّا(۹۰)"۔[5]"۔[6] (جیسا کہ اللہ تعالٰی کا قول

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۶

[2] عنایة القاضی و کفایة الراضی حاشیة الشهاب تحت آیة ۱۴/ ۴۶ دار صادر بیروت ۵/ ۲۷۷

[3] معالم التنزیل (تفسیر بغوی) تحت آیة ۱۹/ ۹۰ دار الکتب العلمیه بیروت ۳/ ۳۲

[4] معالم التنزیل (تفسیر بغوی) تحت آیة ۱۹/ ۹۰ دار الکتب العلمیه بیروت ۳/ ۳۲

[5] معالم التنزیل (تفسیر بغوی) تحت آیة ۱۹/ ۹۰ دار الکتب العلمیه بیروت ۳/ ۳۲

[6] جامع البیان عن الضحاک (تفسیر ابن جریر) تحت آیة ۱۴/ ۱۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۳/ ۲۹۰

اور وہ پہاڑ گر جائیں گے ڈھہ کر۔ ت) اسی طرح قتادہ شاگرد انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا، ظاہر ہے کہ ڈھہ کر گرنا اُس جنگل سے بھی اُسے نہ نکال دے گا جس میں تھا نہ کہ دنیا سے۔ ہاں جما ہوا ساکن مستقر نہ رہے گا تو اُسی کو زوال سے تعبیر فرمایا اور اسی کی نفی زمین سے فرمائی تو وہ ضرور جمی ہوئی ساکن مستقر ہے۔

(ج) رب عزوجل نے سیدنا موسٰی علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوۃ والتسلیم سے فرمایا:

"لَنۡ تَرٰىنِیۡ وَ لٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیۡ"[1]

تم ہر گز مجھے نہ دیکھو گے ہاں پہاڑ کی طرف دیکھو اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہے تو عنقریب تم مجھے دیکھ لوگے۔

پھر فرمایا:

"فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا"[2]

جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اسے ٹکڑے کر دیا اور موسٰی غش کھا کر گرے۔

کیا ٹکڑے ہو کر دُنیا سے نکل گیا یا ایشیا یا اُس ملک سے۔ اس معنی پر تو ہر گز جگہ سے نہ ٹلا، ہاں وہ خاص محل جس میں جما ہوا تھا وہاں نہ جما رہا، تو معلوم ہوا اسی قدر عدمِ استقرار کو کافی ہے۔ اور اوپر گزرا کہ عدمِ استقرار عین زوال ہے زمین بھی جہاں جمی ہوئی ہے وہاں سے سرکے، تو بے شک زائلہ ہوگی اگرچہ دنیا یا مدار سے باہر نہ جائے۔

(د) اس آیہ کریمہ کے نیچے تفسیر ارشاد العقل السلیم میں ہے:

وان کان مکرھم فی غایۃ المتانۃ والشدۃ معدالازالۃ الجبال عن مقارھا۔[3]

اگرچہ ان کا مکر مضبوطی اور سختی کی زیادتی کے سبب سے پہاڑوں کو اپنی جگہوں سے ہٹانے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ (ت)

نیشاپوری میں ہے: ازالۃ الجبال عن اماکنھا۔[4] (پہاڑوں کو ان کی جگہوں سے ہٹانا۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳

[2] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳

[3] ارشاد العقل السلیم (تفسیر ابی السعود) تحت آیت ۱۴/ ۴۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۵۸

[4] غرائب القرآن ورغائب الفرقان تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مصطفی البابی مصر ۱۳/ ۱۴۲

خازن میں ہے : تزول عن اماکنھا۔[1] (پہاڑ اپنی جگہوں سے ہٹ جائیں۔ت) کشاف میں ہے۔ تنقلع عن اماکنھا۔[2] (پہاڑ اپنی جگہوں سے اکھڑ جائیں۔ت) مدارک میں ہے : تنقطع عن اماکنھا۔[3] (پہاڑ اپنی جگہوں سے جُدا ہوجائیں۔ت) اسی کے مثل آپ نے کمالین سے نقل کیا، یہاں بھی مکان و مقر سے قطعًا وہی قرار ہے جو کریمہ "فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ "[4]۔ میں تھا ارشاد کا ارشاد مقار ھا جاہائے قرار اور کشاف کا لفظ تنقلع خاص قابلِ لحاظ ہے کہ اُکھڑ جانے ہی کو زوال بتایا۔

(٥) سعید بن منصور اپنے سُنن اور ابن ابی حاتم تفسیر میں حضرت ابومالک غزوان غفاری کوفی اُستاذ امام سُدّی کبیر و تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی : وان کان مکرھم لتزول منه الجبال قال تحرکت۔[5]

اگرچہ ان کا مکر اس حد تک تھا کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا اس کا معنی یہ ہے کہ حرکت کریں۔(ت)

اُنہوں نے صاف تصریح کردی کہ زوالِ جبال اُن کا حرکت کرنا جنبش کھانا ہے۔ اسی کی زمین سے نفی ہے۔ وللہ الحمد۔

(٣) اُوپر گزرا کہ زوال مقابل قرار وثبات ہے اور قرار وثبات حقیقی سکون مطلق ہے دربارہ قرار عبارت، امام راغب گزری، اور قاموس میں ہے :

المثبت کمکرم من لاحراك به من المرض وبکسر الباء الذی ثقل فلم یبرح الفراش وداء ثبات بالضم معجز عن الحرکة۔[6]

مُثبت بروزن مکرم وہ شخص ہے جس میں بیماری کی وجہ سے حرکت نہ ہو، اور اگر مثبت یعنی باء کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی ہوگا وہ شخص جس کی بیماری بڑھ گئی اور وہ صاحبِ فراش ہوگیا۔ اور داء کا معنی ثُبات ہوا، ثاء پر ضمہ کے ساتھ، یعنی حرکت سے عاجز کردینے والا مرض(ت)

---

[1] لباب التاویل فی معانی التنزیل(تفسیر خازن) تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مصطفی البابی مصر ۴/۵۳

[2] الکشاف تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مکتب الاعلام الاسلامی قم ایران ۲/۵۶۶

[3] مدارك التنزیل(تفسیر نسفی) تحت آیۃ ۱۴/۴۶ دار الکتاب العربی بیروت ۲/۲۶۶

[4] القرآن الکریم ۷/۱۴۳

[5] تفسیر القرآن العظیم(ابن ابی حاتم) تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مکتبہ نزار مصطفی الباز ۷/۲۲۵۲

[6] القاموس المحیط فصل التاء والثاء باب التاء مصطفی البابی مصر ۱/۱۵۰

مگر توسُّعًا قرار وثبات ایک حالت پر بقاء کو کہتے ہیں اگرچہ اس میں سکون مطلق نہ ہو تو اس کا مقابل زوال اُسی حالت سے انفصال ہوگا۔ یونہی مقر و مستقر و مکان ہر جسم کے لیے حقیقۃ وہ سطح یا بعد مجرد یا موہوم ہے جو جمیع جوانب سے اس جسم کو حاوی اور اس سے ملاصق ہے۔ یعنی علمائے اسلام کے نزدیک وہ فضائے متصل جسے یہ جسم بھرے ہوئے ہے ظاہر ہے کہ وہ د بنے سر کنے سے بدل گئی، لہذا اس حرکت کو حرکت اینیہ کہتے ہیں یعنی جس سے دمبدم این کہ مکان وجائے کا نام ہے بدلتا ہے یہی جسم کا مکان خاص ہے اور اسی میں قرار وثبات حقیقی ہے اس کے لیے یہ بھی ضرور کہ وضع بھی نہ بدلے، کرہ کہ اپنی جگہ قائم رہ کر اپنے محور پر گھومے مکان نہیں بدلتا مگر اُسے قار وثابت وساکن نہ کہیں گے بلکہ زائل وحائل ومتحرک، پھر اسی توسُّع کے طور پر بیت بلکہ دار بلکہ محلے بلکہ شہر بلکہ کثیر ملکوں کے حاوی حصہ زمین مثل ایشیا بلکہ ساری زمین بلکہ تمام دنیا کو مقر و مستقر و مکان کہتے ہیں۔ قال تعالٰی:

"وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ (۳۶)"[1]

اور تمہیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور برتنا ہے۔ ت)

اور اس سے جب تک جُدائی نہ ہو اُسے قرار وقیام بلکہ سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ ہزاروں حرکات پر مشتمل ہو ولہذا کہیں گے کہ موتی بازار بلکہ لاہور بلکہ پنجاب بلکہ ہندوستان بلکہ ایشیا بلکہ زمین ہمارے مجاہد کبیر کا مسکن ہے وہ ان میں سکونت رکھتے ہیں وہ ان کے ساکن ہیں حالانکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ سکون وحرکت متبائن مگر یہ معنٰی مجازی ہیں، لہذا جائے اعتراض نہیں۔ لاجرم محلِ نفی میں ان کا مقابل زوال بھی انہیں کی طرح مجازی وتوسُّع ہے اور وہ نہ ہوگا جب تک اُن سے انتقال نہ ہو، کفار کی وہ قسم کہ مالنا من زوال اسی معنٰی پر تھی یہ قسم نہ کھاتے تھے کہ ہم ساکن مطلق ہیں چلتے پھرتے نہیں، نہ یہ کہ ہم ایک شہر یا ملک کے پابند ہیں اس سے منتقل نہیں ہوسکتے بلکہ دنیا کی نسبت قسم کھاتے تھے کہ ہمیں یہاں سے آخرت میں جانا نہیں "اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَ نَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوْثِيْنَ (۳۷)"[2]۔ (وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی کہ ہم مرتے جیتے ہیں اور ہمیں اٹھنا نہیں۔ ت) مولٰی تعالٰی فرماتا ہے:

"وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ ۙ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ"[3]

اور انہوں نے اللہ کی قسم کھائی اپنے حلف میں حد کی کوشش کی کہ اللہ تعالٰی مردے نہ اٹھائے گا۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲/۳۶

[2] القرآن الکریم ۲۳/۳۷

[3] القرآن الکریم ۱۶/۳۸

لاجرم تیسری آیہ کریمہ میں زوال سے مراد دنیا سے آخرت میں جانا ہے، نہ یہ کہ دُنیا میں اُن کا چلنا پھرنا زوال نہیں قطعًا حقیقی زوال ہے جس کی سندیں اوپر سُن چکے اور عظیم شافی بیان آگے آتا ہے، مگر یہاں اُس کا ذکر ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے اور وہ نہ تھا مگر دنیا سے انتقال معنی مجازی کے لیے قرینہ درکار ہوتا ہے۔ یہاں قرینہ اُن کے یہی اقوال بعینہ ہیں بلکہ خود اسی آیت صدر میں قرینہ صریحہ مقالیہ موجود کہ روزِقیامت ہی کے سوال وجواب کا ذکر ہے فرماتا ہے:

"وَ اَنْذِرِ النَّاسَ یَوْمَ یَاْتِیْهِمُ الْعَذَابُ فَیَقُوْلُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا رَبَّنَاۤ اَخِّرْنَاۤ اِلٰۤى اَجَلٍ قَرِیْبٍۙ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَ نَتَّبِـعِ الرُّسُلَؕ اَوَ لَمْ تَكُوْنُوْۤا اَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ(۴۴)"[1]

اور لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جب اُن پر عذاب آئے گا، تو ظالم کہیں گے اے ہمارے رب تھوڑی دیر ہمیں مہلت دے کہ ہم تیرا بلانا مانیں اور رسولوں کی غلامی کریں۔ تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے کہ ہمیں دنیا سے ہٹ کر کہیں جانا نہیں۔ (ت)

لیکن کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ یُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا"[2]۔ (بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں جنبش نہ کریں۔ ت) میں کوئی قرینہ نہیں تو معنی مجازی لینا کسی طرح جائز نہیں ہوسکتا بلکہ قطعًا زوال اپنے معنی حقیقی پر رہے گا۔ یعنی قرار وثبات وسکون حقیقی کا چھوڑنا، اُس کی نفی ہے تو ضرور سکون کا اثبات ہے ایک جگہ معنی مجازی میں استعمال دیکھ کر دوسری جگہ بلاقرینہ مجاز مراد لینا ہرگز حلال نہیں۔

(۴) نہیں نہیں بلاقرینہ نہیں بلکہ خلافِ قرینہ، یہ اور سخت تر ہے کہ کلام اللہ میں پوری تحریفِ معنوی کا پہلو دے گا رب عزوجل نے یمسک فرمایا ہے اور امساک روکنا، تھامنا، بند کرنا ہے۔ ولہذا جو زمین کے پانی کو بہنے نہ دے روک رکھے اسے مسک اور مساک کہتے ہیں انہار وابحار کو نہیں کہتے حالانکہ اُن میں بھی پانی کی حرکت وہیں تک ہوگی جہاں تک احسن الخالقین جل وعلا نے اُس کا امکان دیا ہے۔ قاموس میں ہے:

امسکہ حبسہ المسك محركة الموضع يمسك الماء كالمساك كسحاب۔[3]

امسکہ کا معنٰی ہے اس کو روکا۔ المسک (س پر حرکت کے ساتھ) اُس جگہ کو کہتے ہیں جو پانی کو روکے، جیسے مساک بروزن سحاب (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۴

[2] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱

[3] القاموس المحیط فصل المیم باب الکاف مصطفی البابی مصر ۳/ ۳۲۹

یوں تو دنیا بھر میں کوئی حرکت کبھی بھی زوال نہ ہوکہ جہاں تک احسن الخالقین تعالٰی نے امکان دیا ہے اُس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

(۵) اگر ان معنی کو مجازی نہ لیجئے بلکہ کہیے کہ زوال عام ہے مکان و مستقر حقیقی خاص سے سرکنا اور موقع عام اور موطن اعم اور اعم ازاعم سے جُدا ہونا سب اس کے فرد ہیں تو ہر ایک پر اس کا اطلاق حقیقت ہے جیسے زید و عمرو و بکرو غیر ہم کسی فرد کو انسان کہنا تو اب بھی قرآن کریم کا مفاد زمین کا وہی سکون مطلق ہوگا نہ کہ اپنے مدار سے باہر نہ جانا۔

تزولا فعل ہے اور محل نفی میں وارد ہے اور علمِ اصول میں مصرح ہے کہ فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیز نفی میں عام ہوتا ہے، تو معنیٰ آیت یہ ہوئے کہ آسمان وزمین کو کسی قسم کا زوال نہیں نہ موقع عام سے نہ مستقر حقیقی خاص سے، اور یہی سکون حقیقی ہے وللہ الحمد۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے مجاہد کبیر کو اپنی عبارت میں ہر جگہ قید بڑھانی پڑی زمین کا اپنے اماکن سے زائل ہوجانا اس کا زوال ہوگا۔ زائل ہوجانا قطعًا مطلقًا زوال ہے۔ زائل ہوجانا زوال کا ترجمہ ہی تو ہے۔ مکانِ خاص سے ہو خواہ اماکن سے، مگر اوّل کے اخراج کو اس قید کی حاجت ہوتی تو یونہی فرمایا، زمین کا زوال اس کے اماکن سے۔ پھر فرمایا جن اماکن میں اللہ تعالٰی نے اُس کو امساک کیا ہے۔ اس سے باہر سرک نہیں سکتی۔ پھر فرمایا اپنے مدار میں امساک کردہ شدہ ہے اس سے زائل نہیں ہوسکتی۔ اور نفی کی جگہ فرمایا: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہیں فرمایا۔ یہاں جمع اماکن کا ظاہر کردیا مگر رب عزوجل نے تو اُن میں سے کوئی قید نہ لگائی۔ مطلق یمسك فرمایا ہے اور مطلق ان تزولا۔ اللہ آسمان وزمین ہر ایک کو روکے ہوئے کہ سرکنے نہ پائے یہ نہ فرمایا کہ اس کے مدار میں روکے ہوئے ہے۔ یہ نہ فرمایا کہ ہر ایک کے لیے اماکن عدیدہ ہیں اُن اماکن سے باہر نہ جانے پائے۔ تو اُس کا بڑھانا کلام الٰہی میں اپنی طرف سے پیوند لگانا ہوگا از پیش خویش قرآن عظیم کے مطلق کو مقید، عام کو مخصص بنانا ہوگا۔ اور یہ ہرگز روا نہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے جو ان کی کتبِ عقائد میں مصرح ہے۔ کہ النصوص تحمل علی ظواھرھا[1] (نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہوتی ہیں۔ ت) بلکہ تمام ضلالتوں کا بڑا پھاٹک یہی ہے کہ بطورِ خود نصوص کو ظاہر سے پھیریں۔ مطلق کو مقید عام کو مخصص کریں۔ "مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ ﴿۴۴﴾"[2]۔ (تمہارے لیے زوال نہیں ت) کی تخصیص واضح سے ان تزولا

---

[1] شرح عقائد نسفیہ دارالاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۱۱۹

[2] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۴

کو بھی مخصص کرلینا اس کی نظیر یہی ہے کہ "اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ" [1] ۔ (بے شک اللہ تعالٰی ہر چیز پر قادر ہے۔ ت) کی تخصیص دیکھ کر "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیۡءٍ عَلِیۡمٌ" [2] (بے شک اللہ تعالٰی ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ ت) کو بھی مخصص مان لیں کہ جس طرح وہاں ذات وصفات ومحالات زیر قدرت نہیں یوں ہی معاملہ صاف ہوگیا کہ ذات وصفات ومحالات کا معاذاللہ علم بھی نہیں۔ زیادہ تشفی بحمدہ تعالٰی نمبر ۸ میں آتی ہے جس سے واضح ہوجائے گا کہ اللہ ورسول وصحابہ ومسلمین کے کلام میں یہاں یعنی خاص محل نزاع میں زوال سے مطلقًا ایک جگہ سے سرکنا مراد ہوا ہے اگرچہ اماکن معینہ سے باہر نہ جائے یا زوال کفار کی طرح دنیا خواہ مدار چھوڑ کر الگ بھاگ جانا، فانتظر (چنانچہ انتظار کر۔ ت)

(۶) لاجرم وہ جنہوں نے خود صاحبِ قرآن صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے قرآن کریم پڑھا۔ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے اس کے معانی سیکھے انہوں نے آیہ کریمہ کو ہر گونہ زوال کی نافی اور سکون مطلق حقیقی کی مثبت بتایا۔ سعید بن منصور وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر نے حضرت شقیق ابن سلمہ سے کہ زمانہ رسالت پائے ہوئے تھے روایت کی اور حدیث ابن جریر بسند صحیح برجال صحیحین بخاری ومسلم ہے:

حدثنا ابن بشار ثنا عبدالرحمن ثنا سفٰین عن الاعمش عن ابی وائل قال جاء رجل الی عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فقال من این جئت؟ قال من الشام، فقال من لقیت؟ قال لقیت کعبًا۔ فقال ما حدثك کعب؟ قال حدثنی ان السمٰوٰت تدور علی منکب ملك قال فصدقته اوکذبتہ؟

ہمیں ابن بشار نے حدیث بیان کی کہ ہم کو عبدالرحمن نے حدیث بیان کی کہ ہم کو اعمش نے بحوالہ ابووائل حدیث بیان کی، ابو وائل نے کہا کہ ایک صاحب حضرت سیدنا عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور حاضر ہوئے فرمایا: کہاں سے آئے؟ عرض کی: شام سے۔ فرمایا وہاں کس سے ملے؟ عرض کی: کعب سے فرمایا کعب نے تم سے کیا بات کی؟ عرض کی، یہ کہا کہ آسمان ایک فرشتے کے شانے پر گھومتے ہیں، فرمایا: تم نے اس میں کعب کی تصدیق کی یا تکذیب؟

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۲۰

[2] القرآن الکریم ۸/ ۷۵

قال ماصدقته ولاکذبته، قال لوددت انك افتدیت من رحلتك الیه براحلتك ورحلها وکذب کعب ان اللّٰہ یقول "اِنَّ اللّٰهَ یُمۡسِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ اَنۡ تَزُوۡلَا ۬ۚ وَ لَئِنۡ زَالَتَاۤ اِنۡ اَمۡسَكَهُمَا مِنۡ اَحَدٍ مِّنۡۢ بَعۡدِهٖ"[1]، زادغیرابن جریروکفٰی بھازوالًاان تدورا۔[2]

عرض کی، کچھ نہیں (یعنی جس طرح حکم ہے کہ جب تک اپنی کتاب کریم کا حکم نہ معلوم ہو اہل کتاب کی باتوں کو نہ سچ جانو نہ جھوٹ) حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کاش تم اپنا اُونٹ اور اس کا کجاوہ سب اپنے اس سفر سے چھٹکارے کو دے دیتے کعب نے جھوٹ کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے۔ بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمینوں کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ ہٹیں تو اللہ کے سوا انہیں کون تھامے، ابن جریر کے غیر نے یہ اضافہ کیا کہ گھومنا اُن کے سرک جانے کو بہت ہے۔

نیز محمد طبری نے بسند صحیح براصولِ حنفیہ برجال بخاری و مسلم حضرت سیدنا امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ امام اجل ابراہیم نخعی سے روایت کی:

حدثنا جریرعن مغیرۃ عن ابراھیم قال ذھب جُندب البجلی الٰی کعب الاحبار فقدم علیه ثمّ رجع، فقال له عبداللّٰہ حدثنا ماحدثك، فقال حدثنی ان السماء فی قطب کقطب الرحا و القطب عمود علی منکب ملك، قال عبداللّٰہ لوددت انّك افتدیت رحلتك بمثل راحلتك، ثم قال ماتنتکت الیھودیۃ فی قلب عبد فکادت

ہمیں جریر نے بحوالہ مغیرہ ابراہیم سے حدیث بیان کی کہ ابراہیم نے کہا کہ جُندب بُجلی کعب احبار کے پاس جا کر واپس آئے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کہو کعب نے تم سے کیا کہا؟ عرض کیا: یہ کہا کہ آسمان چکی کی طرح ایک کیلی میں ہے اور کیلی ایک فرشتے کے کاندھے پر ہے۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا: مجھے تمنا ہوئی کہ تم اپنے ناقہ کے برابر مال دے کر اس سفر سے چھٹ گئے ہوتے، یہودیت کی خراش جس دل میں لگتی ہے پھر مشکل ہی سے چھوٹتی ہے۔ اللہ

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۱۷۰

[2] الدر المنثور (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/۳۲

تفارقہ ثم قال "اِنَّ اللّٰہَ یُمۡسِکُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ اَنۡ تَزُوۡلَا"۔ کفٰی بہا زوالا ان تدورا۔[1]

تو فرما رہا ہے بے شک اللہ آسمانوں اور زمین کو تھامے ہوئے ہے کہ نہ سِرکیں، ان کے سر کنے کو گھومنا ہی کافی ہے۔

عبد بن حمید نے قتادہ شاگردِ حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی:

ان کعبًا کان یقول ان السماء تدور علی نصب مثل نصب الرحا فقال حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما کذب کعب اِنَّ اللّٰہَ یُمۡسِکُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ اَنۡ تَزُوۡلَا"۔[2]

کعب کہا کرتے کہ آسمان ایک کیلی پر دورہ کرتا ہے جیسے چکی کی کیلی۔ اس پر حذیفہ الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا کعب نے جھوٹ کہا۔ بے شک اللہ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ جنبش نہ کریں۔

دیکھو ان اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے مطلق حرکت کو زوال مانا اور اس پر انکار فرمایا اور قائل کی تکذیب کی اور اسے بقایائے خیالات یہودیت سے بتایا، کیا وہ اتنا نہ سمجھ سکتے تھے کہ ہم کعب کی ناحق تکذیب کیوں فرمائیں آیت میں تو زوال کی نفی فرمائی ہے اور اُن کا یہ پھرنا چلنا اپنے اماکن میں ہے جہاں تک احسن الخالقین تعالٰی نے ان کو حرکت کا امکان دیا ہے وہاں تک اُن کا حرکت کرنا ان کا زوال نہ ہوگا۔ مگر ان کا ذہن مبارک اس معنی باطل کی طرف نہ گیا نہ جاسکتا تھا بلکہ اس کے ابطال ہی کی طرف گیا اور جانا ضرور تھا کہ اللہ تعالٰی نے مطلقًا زوال کی نفی فرمائی ہے نہ کہ خاص زوال عن المدار کی تو انہوں نے روا نہ رکھا کہ کلامِ الٰہی میں اپنی طرف سے یہ پیوند لگالیں لاجرم اس پر رَد فرمایا اور اس قدر شدید و اشد فرمایا وللہ الحمد۔

تنبیہ: کعب احبار تابعین اخیار سے ہیں خلافتِ فاروقی میں یہودی سے مسلمان ہوئے کُتب سابقہ کے عالم تھے۔ اہلِ کتاب کی احادیث اکثر بیان کرتے انہیں میں سے یہ خیال تھا جس کی تغلیط ان اکابر صحابہ نے قرآن عظیم سے فرمادی تو کَذَب کعب کے یہ معنی ہیں کہ کعب نے غلط کہا نہ کہ معاذ اللہ قصدًا جھوٹ کہا۔ کذب بمعنی اخطا محاورہ حجاز ہے اور خراش یہودیت بمشکل چھوٹنے سے یہ مراد کہ اُن کے دل میں علمِ یہود بھرا ہوا تھا وہ تین قسم ہے باطل صریح و حق صحیح

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۱۷۰و۱۷۱

[2] الدر المنثور (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/۳۲

اور مشکوک کہ جب تک اپنی شریعت سے اس کا حال نہ معلوم ہو حکم ہے کہ اس کی تصدیق نہ کرو ممکن کہ ان کی تحریفات یا خرافات سے ہو، نہ تکذیب کرو ممکن کہ توریت یا تعلیمات سے ہو اسلام لاکر قسم اول کا حرف حرف قطعًا اُن کے دل سے نکل گیا۔ قسم دوم کا علم اور مسجّل ہوگیا، یہ مسئلہ قسم سوم بقایائے علم یہود سے تھا جس کے بطلان پر آگاہ نہ ہوکر انہوں نے بیان کیا اور صحابہ کرام نے قرآن عظیم سے اس کا بطلان ظاہر فرمادیا یعنی یہ نہ توریت سے ہے نہ تعلیمات سے بلکہ ان خبیثوں کی خرافات سے تابعین صحابہ کرام کے تابع و خادم ہیں، مخدوم اپنے خدام کو ایسے الفاظ سے تعبیر کرسکتے ہیں اور مطلب یہ ہے جو ہم نے واضح کیا وللہ الحمد۔

(۷) اس ساری تحریر میں مجھے آپ سے اس فقرے کا زیادہ تعجب ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا، خاموشی فرمائی، اسے آپ نے اپنی مشکل کا حل تصور کیا۔ کعب احبار نے آسمان ہی کا گھومنا بیان کیا تھا اور یہود اسی قدر کے قائل تھے زمین کو وہ بھی ساکن مانتے تھے بلکہ ۱۵۳۰ء سے پہلے (جس میں کوپر نیکس نے حرکت زمین کی بدعت ضالہ کو کہ دو ہزار برس سے مردہ پڑی تھی جِلایا) نصارٰی بھی سکون ارض ہی کے قائل تھے، اسی قدر یعنی صرف دورہ آسمان کا ان حضرات عالیات کے حضور تذکرہ ہوا اس کی تکذیب فرمادی۔ دورہ زمین کہا کس نے تھا کہ اس کا ردّ فرماتے، اگر کوئی صرف زمین کا دورہ کہتا صحابہ اسی آیۃ کریمہ سے اُس کی تکذیب کرتے اور اگر کوئی آسمان و زمین دونوں کا دورہ بتاتا، صحابہ اسی آیت سے دونوں کا ابطال فرماتے جواب بقدر سوال دیکھ لیا یہ نہ دیکھا کہ جس آیت سے وہ سندلائے اس میں آسمان و زمین دونوں کا ذکر ہے، یا صرف آسمان کا، آیت پڑھیے صراحتًا دونوں ایک حالت پر مذکور ہیں دونوں پر ایک ہی حکم ہے۔ جب حسب ارشادِ صحابہ آیہ کریمہ مطلق حرکت کا انکار فرماتی ہے اور وہ انکار آسمان و زمین دونوں کے لیے ایک نسق ایک لفظ ان تزولا میں ہے۔ جس کی ضمیر دونوں کی طرف ہے تو قطعًا آیت نے زمین کی بھی ہر گونہ حرکت کو باطل فرمایا جس طرح آسمان کی، ایک شخص کہے حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلوۃ والسلام نے آفتاب کو اپنے لیے سجدہ کرتے نہ دیکھا تھا اس پر عالم فرمائے وہ جھوٹا ہے۔ آیہ کریمہ میں ہے:

"اِنِّیۡ رَاَیۡتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوۡکَبًا وَّ الشَّمۡسَ وَ الۡقَمَرَ رَاَیۡتُہُمۡ لِیۡ سٰجِدِیۡنَ ﴿۴﴾"[1]

میں نے گیارہ ستاروں اور سورج اور چاند کو اپنے لیے سجدہ کرتے دیکھا۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/ ۴

اس کے بعد ایک دوسرا اُٹھے اور چاند کو ساجد دیکھنے سے منکر ہو اور کہے قربان جائیے عالم نے سورج کے سجدہ کی تصریح فرمائی مگر چاند کے بارے میں ایسا نہ فرمایا: خاموشی فرمائی اسے کیا کہا جائے گا، اب تو آپ نے خیال فرمالیا ہوگا کہ قائل حرکت ارض کو اجلہ صحابہ کرام بلکہ خود صاف ظاہر نصِ قرآن عظیم سے گریز کے سوا کوئی چارہ نہیں، اور یہ معاذاللہ خُسرانِ مبین ہے جس سے اللہ تعالٰی ہمیں اور آپ اور سب اہلسنت کو بچائے۔ آمین۔

(۸) عجب کہ آپ نے آفتاب کا زوال نہ سُنا، اسے تو میں نے آپ سے بالمشافہ کہہ دیا تھا۔

(ا) حدیثوں میں کتنی جگہ زالت الشمس (سورج ڈھل گیا۔ت) ہے بلکہ قرآن عظیم میں ہے:

"اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ"۔[1]

نماز قائم کرو سورج ڈھلتے وقت۔ (ت)

تفسیر ابن مردویہ میں امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے لدلوک الشمس کی تفسیر میں فرمایا: لزوال الشمس۔[2] ابن جریر نے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اتانی جبرئیل لدلوك الشمس حین زالت فصلی بی الظھر۔[3]

میرے پاس جبرائیل آئے جب سورج ڈھل گیا تو آپ نے میرے ساتھ نماز ظہر پڑھی۔

نیز ابو برزہ اسلمی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یصلی الظھر اذا زالت الشمس، ثم تلا اقم الصلوۃ لدلوك الشمس[4]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ظہر کی نماز اس وقت پڑھتے جب سورج ڈھل جاتا۔ پھر ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے یہ آیتِ کریمہ پڑھی کہ سورج ڈھلتے وقت نماز قائم کرو۔ (ت)

نیز مثل سعید ابن منصور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے: دلوکھا زوالھا[5] (سورج کے دلوک کا معنی

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/ ۷۸

[2] الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (بحوالہ ابن مردویہ) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۰

[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۱۵۸

[4] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۱۵۸

[5] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور وابن جریر تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۱

اس کا زوال ہے۔ت)

بزار وابوالشیخ وابن مردویہ نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے۔ دلوك الشمس زوالها۔[1] (سورج کے دلوک کا معنی اس کا زوال ہے۔ت) عبدالرزاق نے مصنف میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

دلوك الشمس اذا زالت عن بطن السماء۔[2]

سورج کا دلوک یہ ہے کہ جب وہ آسمان کے بطن سے ڈھل جائے(ت)

مجمع بحار الانوار میں ہے:

زاغت الشمس مالت وزالت علی اعلی درجات ارتفاعها۔[3]

زاغت الشمس کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی بلندی کے اعلٰی درجے سے ڈھل گیا(ت)

فقہ میں وقتِ زوال ہر کتاب میں مذکور اور عوام تک کی زبانوں پر مشہور۔ کیا اس وقت آفتاب اپنے مدار سے باہر نکل جاتا ہے اور احسن الخالقین جل وعلا نے جہاں تک کی حرکت کا اسے امکان دیا ہے اس سے آگے پاؤں پھیلاتا ہے؟ حاشا! مدار ہی میں رہتا ہے اور پھر زوال ہوگیا۔ یونہی زمین اگر دورہ کرتی ضرور اسے زوال ہوتا اگرچہ مدار سے نہ نکلتی، اس پر اگر یہ خیال جائے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ سِرکنا تو آفتاب کو ہر وقت ہے پھر ہر وقت کو زوال کیوں نہیں کہتے، تو یہ محض جاہلانہ سوال ہوگا۔ وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔ کتب میں یہ مشہور حکایت ہے کہ مطرد ماننے والے سے پوچھا جرجیر یعنی چینے کو کہ ایک قسم کا اناج ہے جرجیر کیوں کہتے ہیں۔ کہا لانہ یتجرجر علی الارض اس لیے کہ وہ زمین پر جنبش کرتا ہے کہا تمہاری داڑھی کو جرجیر کیوں نہیں کہتے یہ بھی تو جنبش کرتی ہے۔ قارورے کو قارورہ کیوں کہتے ہیں، کہا لان الماء یقر فیها اس لیے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے کہا تمہارے پیٹ کو قارورہ کیوں نہیں کہتے اس میں بھی تو پانی ٹھہرتا ہے۔ یہاں تین ہی موضع ممتاز تھے افق شرقی وغربی ودائرہ نصف النہار، ان سے سرکنے کا نام طلوع وغروب رکھا کہ یہی انسب ووجہِ تمایز تھا اور اس سے تجاوز کو زوال کہا اگرچہ جگہ سے زوال آفتاب کو بلاشبہ ہر وقت ہے کریمہ والشمس تجری لمستقر لها میں

---

[1] الدر المنثور بحوالہ البزار وابی الشیخ وابن مردویہ تحت آیت ۱۷/۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۸۰

[2] المنصف لعبدالرزاق حدیث ۲۰۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۵۳۸

[3] مجمع بحار الانوار باب الزاء مع الیاء مکتبہ دارالایمان مدینہ منورہ ۲/۴۵۶

عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ کی قراءت ہے لامستقرلہا یعنی سورج چلتا ہے کسی وقت اسے قرار نہیں۔ اوپر گزرا کہ قرار کا مقابل زوال ہے، جب کسی وقت قرار نہیں تو ہر وقت زوال ہے اگرچہ تسمیہ میں ایک زوال معین کا نام زوال رکھا، غرض کلام اس میں ہے کہ احادیث مرفوعہ سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وآثار صحابہ کرام واجماع اہل اسلام نے آفتاب کا اپنے مدار میں رہ کر ایک جگہ سے سرکنے کو زوال کہا اگر زمین متحرک ہوتی تو یقیناً ایک جگہ سے اس کا سرکنا ہی زوال ہوتا اگرچہ مدار سے باہر نہ جاتی لیکن قرآن عظیم نے صاف ارشاد میں اُس کے زوال کا انکار فرمایا ہے تو قطعاً واجب کہ زمین اصلاً متحرک نہ ہو۔

(ب) بلکہ خود یہی زوال کہ قرآن وحدیث وفقہ وزبان جملہ مسلمین سب میں مذکور قائلانِ دورہ زمین اسے زمین ہی کا زوال کہیں گے کہ وہ حرکتِ یومیہ اُسی کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ یعنی آفتاب یہ حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے جب وہ حصّہ جس پر ہم ہیں گھوم کر آفتاب سے آڑ میں ہوگیا رات ہوئی۔ جب گھوم کر آفتاب کے سامنے آیا کہتے ہیں آفتاب نے طلوع کیا۔ حالانکہ زمین یعنی اُس حصہ ارض نے جانبِ شمس رُخ کیا جب اتنا گھوما کہ آفتاب ہمارے سروں کے محاذی ہوا یعنی ہمارا دائرہ نصف النہار مرکز شمس کے مقابل آیا دوپہر ہوگیا جب زمین یہاں سے آگے بڑھی دوپہر ڈھل گیا کہتے ہیں آفتاب کو زوال ہوا حالانکہ زمین کو ہوا، یہ اُن کا مذہب ہے اور صراحۃً قرآن عظیم کا مکذب ومکذب ہے۔ مسلمین تو مسلمین، بیروت وغیرہ کے سفہائے قائلان حرکت ارض بھی جن کی زبان عربی ہے اس وقت کو وقت زوال اور دھوپ گھڑی کو مزولہ کہتے ہیں یعنی زوال پہچاننے کا آلہ۔ اور اگر اُن سے کہیے کیا شمس زوال کرتا ہے؟ کہیں گے: نہیں بلکہ زمین، حالانکہ وہ مدار سے باہر نہ گئی۔ تو آپ کی تاویل موافقین ومخالفین کسی کو بھی مقبول نہیں۔

(ج) اوروں سے کیا کام، آپ تو بفضلہ تعالٰی مسلمان ہیں، ابتدائے وقت ظہر زوال سے جانتے ہیں، کیا ہزار بار نہ کہا ہوگا کہ زوالِ کا وقت ہے، زوال ہونے کو ہے، زوال ہوگیا۔ کاہے سے زوال ہوا، دائرہ نصف النہار سے۔ کس کا زوال ہوا آپ کے نزدیک زمین کا کہ اُسی کی حرکت محوری سے ہوا۔ حالانکہ اللہ تعالٰی عزوجل فرماتا ہے کہ زمین کو زوال نہیں، اب خود مان کر کہ زمین متحرک ہو تو روزانہ اپنے مدار کے اندر ہی رہ کر اسے زوال ہوتا ہے دنیا سے، زوال کفار پیش کرنے کا کیا موقع رہا، انصاف شرط ہے اور قرآن عظیم کے ارشاد پر ایمان لازم وباللہ التوفیق۔

(د) یہاں سے بحمدہٖ تعالٰی حضرت معلّم التحیات رضی اللہ تعالٰی عنہ کے اُس ارشاد کی خوب

توضیح ہوگئی کہ صرف حرکتِ محوری زوال کو بس ہے۔

(۹) بحمداللہ تین آیتیں یہ گزریں:

آیت ۱: "اِنَّ اللّٰہَ یُمْسِکُ"[1]۔ **آیت ۲:** "وَلَئِنْ زَالَتَآ"[2]۔

آیت ۳: "لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ"[3]۔ **آیت ۴:** "فَلَمَّآ اَفَلَتْ"[4]۔

آیت ۵: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ(۳۹)"[5]۔

آیت ۶: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِہَا"[6]۔

آیت ۷: حَتّٰۤی اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَھَا تَطْلُعُ عَلٰی قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَّھُمْ مِّنْ دُوْنِہَا سِتْرًا(۹۰)"[7]۔

اور ان سب سے زائد **آیت ۸:** "وَتَرَی الشَّمْسَ اِذَا طَلَعَتْ تَّزٰوَرُ عَنْ کَھْفِھِمْ ذَاتَ الْیَمِیْنِ وَاِذَا غَرَبَتْ تَّقْرِضُھُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَھُمْ فِیْ فَجْوَۃٍ مِّنْہُ ؕ ذٰلِکَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ"[8]۔

اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولو۔ سورج چمکنے سے پہلے اور ڈوبنے سے پہلے (ت)

اور اپنے رب کو سراہتے ہوئے اس کی پاکی بولو۔ سورج چمکنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے (ت)

یہاں تک کہ سورج نکلنے کی جگہ پہنچا اُسے ایسی قوم پر نکلتا پایا جن کے لیے ہم نے سورج سے کوئی آڑ نہیں رکھی (ت)

توآفتاب کو دیکھے گا جب طلوع کرتا ہے ان کے غار سے دہنی طرف مائل ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے ان سے بائیں طرف کترا جاتا ہے حالانکہ وہ غار کے کھلے میدان میں ہیں، یہ قدرتِ الٰہی کی نشانیوں سے ہیں۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱

[2] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱

[3] القرآن الکریم ۱۷/ ۷۸

[4] القرآن الکریم ۶/ ۷۸

[5] القرآن الکریم ۵۰/ ۳۹

[6] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۳۰

[7] القرآن الکریم ۱۸/ ۹۰

[8] القرآن الکریم ۱۸/ ۱۷

یونہی صدہا احادیث ارشاد سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خصوصًا حدیث صحیح بخاری ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ :

قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ لابی ذر حین غربت الشمس اتدری این تذھب قلت اللہ ورسولہ اعلم قال فانھا تذھب حتی تسجد تحت العرش فتستأذن فیؤذن لھا ویوشك ان تسجد فلا یقبل منھا وتستأذن فلا یؤذن لھا یقال لھا ارجعی من حیث جئت فتطلع من مغربھا فذلك قولہ تعالٰی والشمس تجری لمستقر لھا ذٰلك تقدیر العزیز العلیم۔[1]

نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالٰی عنہ کو فرمایا جب کہ سورج غروب ہوچکا تھا کیا تم جانتے ہو کہ سورج کہاں جاتا ہے؟ حضرت ابوذر کہتے ہیں میں نے عرض کی کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا : وہ جاتا ہے تاکہ عرش کے نیچے سجدہ کرے۔ چنانچہ وہ اجازت طلب کرتا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی ہے قریب ہے کہ وہ سجدہ کرے، وہ سجدہ اس کی طرف سے قبول نہ کیا جائے اور وہ اجازت طلب کرے تو اس کو سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اسے کہا جائے کہ تو لوٹ جہاں سے آیا ہے۔ پھر وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ یہی معنی ہے اللہ تعالٰی کے ارشاد کا اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے، یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔ (ت)

یونہی ہزارہا آثارِ صحابہ عظام و تابعین کرام و اجماعِ امت جن سب میں ذکر ہے کہ آفتاب طلوع و غروب کرتا ہے آفتاب کو وسطِ سماء سے زوال ہوتا ہے آفتاب کی طرح روشن دلائل ہیں کہ زمین ساکن محض ہے بدیہی ہے اور خود مخالفین کو تسلیم کہ طلوع و غروب و زوال نہیں مگر حرکت یومیہ سے تو جس کے یہ احوال ہیں حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہے تو قرآن عظیم و احادیث متواترہ و اجماعِ امت سے ثابت کہ حرکت یومیہ حرکت شمس ہے نہ کہ حرکتِ زمین، لیکن اگر زمین حرکتِ محور کرتی تو حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہوتی جیسا کہ مزعوم مخالفین ہے تو روشن ہوا کہ زعم سائنس باطل و مردود ہے۔ پھر شمس کی حرکت یومیہ جس سے طلوع و غروب و زوال ہے۔ نہ ہوگی مگر یوں کہ وہ گرد زمین دورہ کرتا ہے تو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہوا کہ آفتاب حولِ ارض دائرہ ہے، لاجرم زمین مدار شمس کے جوف میں ہے،

---

[1] صحیح البخاری کتاب بدء الخلق باب صفۃ الشمس والقمر بحسبان الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵۴

تو ناممکن ہے کہ زمین گردِ شمس دورہ کرے اور آفتاب مدارِ زمین کے جوف میں ہو تو بحمداللہ تعالٰی آیاتِ متکاثرہ واحادیث متواترہ و اجماع امت طاہرہ سے واضح ہوا کہ زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل ہیں وللہ الحمد، زیادہ سے زیادہ مخالف یہاں یہ کہہ سکتا ہے کہ غروب تو حقیقۃً شمس کے لیے ہے کہ وہ غیبت ہے اور آفتاب ہی اس حرکت زمین کے باعث نگاہ سے غائب ہوتا ہے اور زوال حقیقۃً زمین کے لیے ہے کہ یہ ہٹتی ہے نہ کہ آفتاب اور طلوع حقیقۃً کسی کے لیے نہیں کہ طلوع صعود اور اوپر چڑھنا ہے۔

حدیث میں ہے: لکل حد مطلع[1]۔ (ہر حد کے لیے چڑھنے کی جگہ ہے۔ ت)

نہایہ و در نثیر و مجمع البحار و قاموس میں ہے: ای مصعد یصعد الیہ من معرفۃ علمیہ[2]۔ یعنی چڑھنے کی جگہ جس کی طرف وہ اپنی علمی معرفت کے ساتھ چڑھتا ہے۔ (ت)

نیز ثلاثۂ اصول تاج العروس میں ہے: مطلع الجبل مصعدہ[3] (پہاڑ کا مطلع اس پر چڑھنے کی بلند جگہ ہے۔ ت)

حدیث میں ہے: طلع المنبر۔[4] (منبر پر چڑھا۔ ت)

مجمع البحار میں ہے: ای علاہ[5] (یعنی اس کے اوپر چڑھا ت)

ظاہر ہے کہ زمین آفتاب پر نہیں چڑھتی، اور مخالف کے نزدیک آفتاب بھی اس وقت زمین پر نہ چڑھا کہ طلوع اس کی حرکت سے نہیں لاجرم طلوع سرے سے باطل محض ہے مگر مکان زمین کو حرکت میں محسوس نہیں ہوتی۔ انہیں وہم گزرتا ہے کہ آفتاب چلتا، ڈھلتا ہے لہذا طلوع وزوال الشمس کہتے ہیں۔ یہ کوئی کافر کہہ سکے۔ مسلمان کیونکر وہ روا رکھ سکے کہ جاہلانہ وہم جو لوگوں کو گزرتا ہے قرآن عظیم بھی معاذاللہ اسی وہم پر چلا ہے اور واقع کے خلاف طلوع وزوال کو آفتاب کی طرف نسبت فرمادیا ہے۔

---

[1] اتحاف السادۃ المتقین کتاب آداب تلاوۃ القرآن الباب الرابع دارالفکر بیروت ۴/۵۲۷

[2] القاموس المحیط باب العین فصل الطاء مصطفی البابی مصر ۳/۶۱

[3] تاج العروس شرح القاموس باب العین فصل الطاء داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۴۴۲

[4] مجمع بحار الانوار باب الطاء مع اللام مکتبہ دارالایمان مدینہ منورہ ۳/۴۵۹

[5] مجمع بحار الانوار باب الطاء مع اللام مکتبہ دارالایمان مدینہ منورہ ۳/۴۵۹

والعیاذباللہ تعالٰی، لاجرم مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس وسکونِ زمین پر ایمان لائے واللہ الہادی۔

(۱۰)سورۂ طٰہ وسورۂ زخرف دوجگہ ارشاد ہوا ہے :

"اَلَّذِیۡ جَعَلَ لَکُمُ الۡاَرۡضَ مَهۡدًا"[1]۔

وہ جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا کیا۔(ت)

دونوں جگہ صرف کوفیوں مثل امام عاصم نے جن کی قراءت ہند میں رائج ہے مھدًا پڑھا، باقی تمام ائمہ قراءت نے مھٰدًا بزیادتِ الف۔ دونوں کے معنی ہیں بچھونا۔ جیسے فرش وفراش یونہی مھد ومھاد۔

(ا)پس قراءت عام ائمہ نے قراءت کوفی تفسیر فرمادی کہ مھد سے مراد فرش ہے مدارک شریف سورہ طہ میں ہے :

﴿مهدا﴾ کوفی وغیرهم مهادا وهما لغتان لما یبسط ویفرش۔[2]

(مھدًا) یہ کوفیوں کی قراءۃ ہے ان کے غیر مھادًا پڑھتے ہیں، یہ دونوں لغتیں ہیں، اس کا معنی ہے وہ شے جس کو بچھایا جاتا ہے اور بچھونا بنایا جاتا ہے۔(ت)

اُسی کی سورہ زخرف میں ہے : ﴿مهدًا﴾ کوفی وغیرہ مهادًا ای موضوع قرار۔[3]

(مھدًا) کوفی قراءۃ ہے اوران کے غیر کی قراءۃ مِھادًا ہے یعنی قرار کی جگہ (ت)

معالم شریف میں ہے : قرأ اهل الکوفة مهدًا ههنا وفی الزخرف فیکون مصدرًا ای فرشًا و قرا الاخرون مهادا کقوله تعالٰی الم نجعل الارض مهادا ای فراشا وهو اسم ما یفرش کالبساط۔[4]

اہل کوفہ نے یہاں سورہ زخرف میں مھدا پڑھا ہے اور دوسروں نے مھادا پڑھا ہے جیسے اللہ تعالٰی کا قول "کیا ہم نے زمین کو مھاد نہیں بنایا یعنی فراش، وہ اس چیز کا نام ہے جسے بچھایا جاتا ہے جیسے بچھونا (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۰/۵۳و۴۳/۱۰

[2] مدارک التنزیل﴿تفسیر نسفی﴾تحت آیۃ ۲۰/۵۳ دارالکتاب العربی بیروت ۳/۵۵

[3] مدارک التنزیل﴿تفسیر نسفی﴾تحت آیۃ ۲۰/۵۳ دارالکتاب العربی بیروت ۴/۱۱۴

[4] معالم التنزیل﴿تفسیر بغوی﴾تحت آیۃ ۲۰/۵۳ دارالکتاب العلمیہ بیروت ۳/۱۸۶

تفسیر ابن عباس میں دونوں جگہ ہے: (مھدا)فراشا[1] (یعنی بچھونا۔ت) نیز یہی مضمون قرآن عظیم کی بہت آیات میں ارشاد ہے، فرماتا ہے: "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۙ"[2] کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا، (ت)

فرماتا ہے: "وَ الْاَرْضَ فَرَشْنٰهَا فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ"[3]

اور زمین کو ہم نے فرش کیا تو ہم کیا ہی اچھا بچھانے والے ہیں (ت)

فرماتا ہے: "وَ اللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا ۙ"[4]

اور اللہ تعالٰی نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

فرماتا ہے: "الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا"[5]

جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

اور قرآن کی بہتر تفسیر وہ ہے کہ خود قرآن کریم فرمائے۔

(ب) بچے ہی کا مہد ہو تو وہ کیا اس کے بچھونے کو نہیں کہتے، جلالین سورہ زخرف میں ہے: مھادًا فراشًا کالمھد للصبی۔[6] (مہادًا) بچھونا جیسے بچوں کے لیے گہوارہ (ت)

لاجرم حضرت شیخ سعدی و شاہ ولی اللہ نے مھدًا کا ترجمہ طٰہ میں فرش اور زخرف میں بساط ہی کیا اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے دونوں جگہ بچھونا۔

(ج) گہوارہ ہی لو تو اس سے تشبیہ آرام میں ہوگی نہ کہ حرکت میں، ظاہر کہ زمین اگر بفرض باطل جنبش بھی کرتی تو اس سے نہ ساکنوں کو نیند آتی ہے نہ گرمی کے وقت ہوا لاتی تو گہوارہ سے اسے بحیثیت جنبش مشابہت نہیں تو بحیثیت آرام و راحت ہے۔ خود گہوارہ سے اصل مقصد یہی ہے، نہ کہ ہلانا، تو وجہِ شبہ وہی ہے نہ یہ۔ لاجرم اسی کو مفسرین نے اختیار کیا۔

(د) لطف یہ کہ علماء نے اس تشبیہ مہد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا بالکل نقیض اس کا جو آپ

---

[1] تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس تحت آیۃ ۲۰/۵۳ و ۴۳/۱۰ المکتبہ سرحد مردان ص ۱۹۵ و ۳۰۴

[2] القرآن الکریم ۷۸/۶

[3] القرآن الکریم ۵۱/۴۸

[4] القرآن الکریم ۷۱/۱۹

[5] القرآن الکریم ۲/۲۲

[6] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۴۳/۱۰ مطبع مجتبائی دہلی نصف دوم ص ۴۰۴

چاہتے ہیں، تفسیر کبیر میں ہے :

کون الارض مھدا انما حصل لاجل کونھا واقفۃ ساکنۃ ولما کان المھد موضع الراحۃ للصبی جعل الارض مھد الکثرۃ ما فیھا من الراحات[1]۔

زمین کا گہوارہ ہونا اس کے ٹھہرنے اور ساکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا، اور جب گہوارہ بچے کے لیے راحت کی جگہ ہے تو زمین کو اس لیے گہوارہ قرار دیا گیا کہ اس میں کئی طرح متعدد راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

خازن میں ہے :

﴿جعل لکم الارض مھدا﴾ معناہ واقفۃ ساکنۃ یمکن الانتفاع بھا ولما کان المھد موضع الراحۃ للصبی فلذلك سمی الارض مھادا لکثرۃ ما فیھا من الراحۃ للخلق،[2]

(تمہارے لیے زمین کو گہوارہ بنایا) اس کا معنی ہے کہ وہ ٹھہری ہوئی پر سکون ہے جس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ جب کہ گہوارہ بچے کے لیے راحت کی جگہ ہے تو اسی لیے زمین کا نام گہوارہ رکھا گیا ہے کیونکہ اس میں مخلوق کے لیے کثیر راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

خطیب شربینی پھر فتوحاتِ الہیہ میں زیرِ کریمہ زخرف ہے :

ای لوشاء لجعلھا متحرکۃ فلا یمکن الانتفاع بھا فالانتفاع بھا انما حصل لکونھا مسطحۃ قارۃ ساکنۃ[3]

یعنی اگر اللہ تعالٰی چاہتا تو زمین کو متحرک بناتا جس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوتا۔ نفع تو اس سے اس صورت میں حاصل ہوا کہ وہ ہموار، قرار پکڑنے والی اور ساکن ہے۔ (ت)

اس ارشادِ علماء پر کہ زمین محترک ہوتی تو اس سے انتفاع ہوتا۔ کاسہ لیسان فلسفہ جدیدہ کو اگر یہ شُبہ لگے کہ اس کی حرکت محسوس نہیں۔ تواُن سے کہیے یہ تمہاری ہوس خام ہے۔ فوزمبین دیکھئے ہم نے خود فلسفہ جدیدہ کے مسلّماتِ عدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ اگر زمین متحرک ہوتی جیسا وہ مانتے ہیں تو یقیناً اس کی

---

[1] مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) تحت آیۃ ۴۳/۱۰ المطبعۃ البھیۃ المصریۃ مصر ۲/ ۱۹۶

[2] لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) تحت آیۃ ۴۳/ ۱۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۴/ ۱۰۶

[3] الفتوحات الالھیہ (جمل) تحت آیۃ ۴۳/ ۱۰ مصطفٰی البابی مصر ۴/ ۷۷

حرکت ہر وقت سخت زلزلہ اور شدید آندھیاں لاتی، انسان حیوان کوئی اس پر نہ بس سکتا۔ زبان سے ایک بات ہانک دینا آسان ہے مگر اس پر جو قاہر رَدہوں اُن کا اٹھانا ہزارہا بانس پیر اتا ہے۔

(۱۱) دیباچہ میں جو آپ نے دلائل حرکت زمین کتب انگریزی سے نقل فرمائے الحمدللہ ان میں کوئی نام کو تام نہیں سب پا در ہوا ہیں۔ زندگی بالخیر ہے تو آپ اِن شاء اللہ تعالٰی ان سب کا رَدِّ بلیغ فقیر کی کتاب فوزِ مبین کی فصل چہارم میں دیکھیں گے بلکہ وہ آٹھ سطریں جو میں نے اول میں لکھ دی ہیں کہ یورپ والوں کو طرز استدلال اصلاً نہیں آتا انہیں اثباتِ دعوٰی کی تمیز نہیں، ان کے اوہام جن کو بنامِ دلیل پیش کرتے ہیں یہ یہ علتیں رکھتے ہیں۔ منصف ذی فہم مناظرہ داں کے لیے وہی ان کے رد میں بس ہیں کہ دلائل بھی انہیں علتوں کے پابند ہوس ہیں اور بفضلہ تعالٰی آپ جیسے دیندار وسنی مسلمان کو تو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ارشاد قرآن عظیم و نبی کریم علیہ افضل الصلوۃ والتسلیم و مسئلہ اسلامی و اجماعِ امتِ گرامی کے خلاف کیونکر کوئی دلیل قائم ہو سکتی، اگر بالفرض اس وقت ہماری سمجھ میں اس کا رَد نہ آئے جب بھی یقیناً وہ مردود اور قرآن و حدیث و اجماع سچے۔ یہ ہے بحمداللہ شانِ اسلام۔

محب فقیر! سائنس یوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلات ودراز کار کرکے سائنس کے مطابق کرلیا جائے۔ یوں تو معاذاللہ اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام، وہ مسلمان ہوگی تو یوں کہ جتنے اسلامی مسائل سے اُسے خلاف ہے سب میں مسئلہ اسلامی کو روشن کیا جائے دلائلِ سائنس کو مردود و پامال کردیا جائے جابجا سائنس ہی کے اقوال سے اسلامی مسئلہ کا اثبات ہو، سائنس کا ابطال و اسکات ہو، یوں قابو میں آئے گی۔ اور یہ آپ جیسے فہیم سائنس داں کو باذنہ تعالٰی دشوار نہیں آپ اُسے بچشم پسند دیکھتے ہیں۔

وعین الرضاء عن کل عیب کلیلۃ۔[1]

(رضامندی کی آنکھ ہر عیب کو دیکھنے سے عاجز ہوتی ہے۔ ت)

اُس کے معائب مخفی رہتے ہیں مولٰی عزوجل کی عنایت اور حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اعانت پر بھروسہ کرکے اس کے دعاوی باطلہ مخالفہ اسلام کو بنظرِ تحقیر و مخالفت دیکھئے، اس وقت ان شاء اللہ العزیز القدیر اس کی ملمع کاریاں آپ پر کھلتی جائیں گی اور آپ بحمداللہ جس طرح اب دیوبندیہ مخذولین پر مجاہد ہیں یونہی سائنس کے مقابل آپ نصرتِ اسلام کے لیے تیار ہوجائیں گے ع

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/۴۸۸

ولکن عین السخط تبدی المساویا[1]

(لیکن ناراضگی کی آنکھ عیبوں کو عیاں کرتی ہے۔ ت)

مولوی قدس سرہ المعنوی فرماتے ہیں:۔

دشمن راہِ خدارا خواردار دُزد را منبر منہ بردار دار[2]

(اللہ تعالٰی کے راستے کے دشمن کو ذلیل رکھ، چور کے لیے منبر مت بچھا بلکہ اس کو سُولی پر رکھ۔ ت)

ربِ کریم بجاہ نبی رؤف رحیم علیہ افضل الصلوۃ والتسلیم ہمیں اور آپ اور ہمارے بھائیوں اہلِ سنت خادمانِ ملت کو نصرتِ دین حق کی توفیق بخشے اور قبول فرمائے۔ آمین

اله الحق اٰمین واعف عنّا واغفرلنا وارحمنا انت مولینا فانصرنا علی القوم الکفرین O والحمد للّٰه رب العلمین O وصلی اللّٰه تعالٰی علی سیدنا ومولینا محمد واٰله وصحبه وابنه وحزبه اجمعین O اٰمین واللّٰه تعالٰی اعلم

اے معبودِ برحق! ہماری دُعا قبول فرما، اور ہمیں معاف فرمادے اور بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔ تو ہمارا مولٰی ہے۔ تُو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اور تمام تعریفیں اللہ رب العلمین کے لیے ہیں۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا محمد مصطفٰی اور آپ کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام اُمّت پر۔ آمین اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

ختم ہوا

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۳۶۶۳ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/۴۸۸

[2] مثنوی معنوی رجوع بحکایت زاہد با غلام امیر دفتر پنجم موسسۃ انتشارات اسلام لاہور ص ۳۵۱

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس وسکون زمین ۱۳۳۸ھ

(سورج کی گردش اور زمین کے ساکن ہونے کے لیے مددگار)

(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف، پورٹا کی پیشگوئی کا رَدّ)

مسئلہ ۳۲: دارالافتاء میں ملک العلماء جناب مولانا ظفر الدین صاحب بہاری (رحمۃ اللہ علیہ) از تلامذہ اعلٰیحضرت علیہ الرحمۃ نے بانکی پور کے انگریزی اخبار ایکسپریس ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے دوسرے ورق کا صرف پہلا کالم تراش کر بغرض ملاحظہ واستصواب حاضر کیا جس پر امریکہ کے منجم پروفسیر البرٹ کی ہولناک پیش گوئی ہے۔ جناب نواب وزیر احمد خان صاحب وجناب سید اشتیاق علی صاحب رضوی نے ترجمہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۷ دسمبر کو عطارد، مریخ، زہرہ، مشتری، زحل، نیپچون، یہ چھ سیارے جن کی طاقت سب سے زائد ہے قرآن میں ہوں گے آفتاب کے ایک طرف ۲۶ درجے کے تنگ فاصلہ میں جمع ہو کر اسے بقوت کھینچیں گے۔ اور وہ ان کے ٹھیک مقابلہ میں ہوگا اور مقابلہ میں آتا جائے گا۔ ایک بڑا کوکب یورنیس سیاروں کا ایسا اجتماع تاریخ ہیأت میں کبھی نہ جانا گیا۔ یورنیس اور ان چھ میں مقناطیسی لہر آفتاب میں بڑے بھالے کی طرح سوراخ کرے گی۔ ان چھ بڑے سیاروں کے اجتماع سے چوبیس صدیوں سے نہ دیکھا گیا تھا۔ ممالک متحدہ کو دسمبر میں بڑے خوفناک طوفان آب سے صاف کردیا جائے گا۔ یہ داغ شمس ۱۷ دسمبر کو ظاہر ہوگا جو بغیر آلات کے آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ ایسا داغ کہ بغیر آلات کے دیکھا جائے آج تک ظاہر نہ ہوا اور ایک وسیع زخم آفتاب کے ایک جانب میں ہوگا۔ یہ داغ شمس کرۂ ہوا میں تزلزل ڈالے گا۔ طوفان، بجلیاں اور سخت مینہ اور بڑے زلزلے ہوں گے

زمین ہفتوں میں اعتدال پر آئے گی۔

محسنِ ملت اعلیٰحضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب حسب ذیل ارشاد فرمایا۔

یہ سب اوہامِ باطلہ وہوساتِ عاطلہ ہیں، مسلمانوں کو ان کی طرف اصلاً التفات جائز نہیں۔

(ا) منجم نے ان کی بنا کواکب کے طول وسطی پر رکھی جسے ہیأت جدیدہ میں طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں، اس میں وہ چھ کواکب باہم ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فصل میں ہوں گے مگر یہ فرض خود فرض باطل ومطرود اور قرآن عظیم کے ارشادات سے مردود ہے، نہ شمس مرکز ہے نہ کواکب اُس کے گرد متحرک بلکہ زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب کواکب اور خود شمس اُس کے گرد دائر۔ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے: "اَلشَّمۡسُ وَ الۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٍ ۪﴿۵﴾"[1]

سورج اور چاند کی چال حساب سے ہے۔

اور فرماتا ہے: "وَ الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّہَا ؕ ذٰلِکَ تَقۡدِیۡرُ الۡعَزِیۡزِ الۡعَلِیۡمِ ﴿ؕ۳۸﴾"[2]

سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے، یہ سادھا ہوا ہے زبردست علم والے کا۔

اور فرماتا ہے: "کُلٌّ فِیۡ فَلَکٍ یَّسۡبَحُوۡنَ ﴿۴۰﴾"[3]

چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔

اور فرماتا ہے: "وَ سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمۡسَ وَ الۡقَمَرَ دَآئِبَیۡنِ"[4]

تمہارے لیے چاند اور سورج مسخر کیے کہ دونوں باقاعدہ چل رہے ہیں۔

اور سورہ رعد میں فرماتا ہے: "وَ سَخَّرَ الشَّمۡسَ وَ الۡقَمَرَ ؕ کُلٌّ یَّجۡرِیۡ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی"[5]

اللہ نے مسخر فرمائے چاند سورج، ہر ایک ٹھہرائے وقت تک چل رہا ہے۔

بعینہٖ اسی طرح سورہ لقمان، سورہ ملک، سورہ زمر میں فرمایا۔ اس پر جو جاہلانہ اختراع پیش کرے۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۵/۵

[2] القرآن الکریم ۳۶/۳۸

[3] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

[4] القرآن الکریم ۱۴/۳۳

[5] القرآن الکریم ۱۳/۳۵

اس کے جواب کو آیہ کریمہ تمہیں تعلیم فرمادی ہے۔

"اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؕ وَ هُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ۠(۱۴)"[1]

کیا وہ نجانے جس نے بنایا اور وہی ہے پاک خبر دار۔

تو پیش گوئی کا سرے سے مبنٰی ہی باطل ہے۔

(۲) یہ جسے طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں حقیقۃً کواکب کے اوساط معدلہ بتعدیل اول ہیں جیسا کہ واقفِ علم زیجات پر ظاہر ہے اور اوساطِ کواکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے بلکہ فرضی، اور اعتبار حقیقی کا ہے۔ ۱۷ دسمبر کو کواکب کے حقیقی مقام یہ ہوں گے۔

کوکب	تقویم		
	برج	درجہ	دقیقہ
نیپچون	اسد	۱۱	۱۵
مشتری	-	۱۷	۵۴
زحل	سنبلہ	۱۱	۳۹
مریخ	میزان	۹	۱۰
زہرہ	عقرب	۹	۱۹
عطارد	قوس	۳	۳۰
شمس	-	۲۳	۳۰
یورینس	دلو	۲۸	۲۶

ظاہر ہے کہ اُن چھ ۶ کا باہمی فاصلہ نہ ۲۶ درجے میں محدود بلکہ ۱۱۲ درجے تک محدود، یہ تقویمیہ اس دن تمام ہندوستان میں ریلوے وقت سے ساڑھے پانچ بجے شام اور نیویارک ممالک متحدہ امریکہ میں ۷ بجے صبح اور لندن میں دوپہر کے ۱۲ بجے ہوں۔ یہ فاصلہ اُن تقویمات کا ہے باہمی بُعد اس سے قلیل مختلف ہوگا کہ عرض کی قوسین چھوٹی ہیں اس کے استخراج کی حاجت نہیں کہ کہاں ۲۶ اور کہاں ۱۱۲)

[1] القرآن الکریم ۶۷/۱۴

(۳) یہ کلام اسلامی اصول پر تھا۔ اب کچھ عقلی بھی لیجئے۔ یہ کہنا کہ دو ہزار برس سے ایسا اجتماع نہ دیکھا گیا بلکہ جب سے کواکب کی تاریخ شروع ہوئی ہے نہ جانا گیا محض جزاف ہے، مدعی اس پر دلیل رکھتا ہے تو پیش کرے ورنہ روزِاوّل کواکب درکنار دو ہزار برس کے تمام زیجات بالاستیعاب اس نے مطالعہ کئے اور ایسا اجتماع نہ پایا، یہ بھی یقینا نہیں، تو دعوٰی بے دلیل باطل و ذلیل۔ اور یورنیس اور نیپچون تو اب ظاہر ہوئے۔ اگلے زیجات میں ان کا پتہ کہاں مگر یہ کہ اوساط موجودہ سے بطریق تفریق ان کے ہزاروں برس کے اوساط نکالے ہوں یہ بھی ظاہر النفی اور دعوے محض ادعاء۔

(۴) کیا سب کو کواکب نے آپس میں صلح کرکے آزار آفتاب پر ایکا کرلیا ہے؟ یہ تو محض باطل ہے، بلکہ مسئلہ جاذبیت اگر صحیح ہے تو اس کا اثر سب پر ہے اور قریب تر پر قوی تر اور ضعیف تر پر شدید تر۔ اور ۱۷ دسمبر کو اوساط کواکب کا نقشہ یہ ہے۔

کوکب	وسط	
	درجہ	دقیقہ
مشتری	۱۲۹	۲۰
نیپچون	۱۲۹	۵۳
زہرہ	۱۴۲	۴۲
عطارد	۱۵۳	۵۰
مریخ	۱۵۴	۱۷
زحل	۱۵۵	۴۳
یورنیس	۳۳۰	۵۷

اور ظاہر ہے کہ آفتاب ان سے ہزاروں درجے بڑا ہے۔ جب اتنے بڑے پر ۶ کی کھینچ تان اس کا منہ زخمی کرنے میں کامیاب ہوگی تو زحل کہ اس سے نہایت صغیر و حقیر ہے، پانچ کی کشاکش اور اُدھر سے یورنیس کی مارامار یقیناً اس کو فنا کردینے کے لیے کافی ہوگی اور اس کے اعتبار سے ان کا فاصلہ اور بھی تنگ، صرف ۲۵ درجے۔

(۵) مریخ زحل سے بھی بہت چھوٹا ہے اور اُس کے لحاظ سے فاصلہ اور بھی کم، فقط ساڑھے ۱/۲۔۲۴ درجے

تو یہ پانچ ہی مل کر اسے پاش پاش کر دیں گے۔

(۶) عطارد تو سب میں چھوٹا اور اس کے حساب سے باقی ۱۳ ہی درجے کے فاصلہ میں ہیں تو ۲۶ کا آدھا ہے تو یہ تین عظیم ہاتھی مع یورنیس اس چھوٹی سی چڑیا کے ریزہ ریزہ کر دینے کو بہت ہیں۔ منجم نے اسی مضمون میں کہا کہ دو سیارے ملے ہوئے کافی ہیں ایک چھوٹا داغ شمس میں پیدا کرنے اور ایک چھوٹا طوفان برپا کرنے میں اور تین اُن میں سے بڑا طوفان اور بڑا داغ اور چار فی الحقیقۃ ایک بہت بڑا طوفان اور بہت بڑا داغ جب آفتاب میں تین اور چار کا یہ عمل ہے تو بے بیچارے عطارد و مریخ چار اور پانچ کے آگے کیا حقیقت رکھتے ہیں اور زحل پر اکٹھے چھ جمع ہیں تو جو نسبت ان کو آفتاب سے ہے اسی نسبت سے اُن پر اثر زیادہ ہونا لازم واجب تھا کہ کھینچنے والوں سے چمٹ جائیں لیکن ان میں نافریت بھی رکھی ہے وہ انہیں تمرد پر لائے گی جس کا صاف نتیجہ ان کا ریزہ ریزہ ہو کر جواذب میں گم جانا۔ جیسا کہ ہمیشہ مشہود ہے کہ کمزور چیز نہایت قوی قوت سے کھینچی جائے۔ اگر دوسری طرف اس کا تعلق ضعیف ہے کھینچ آئے گی ورنہ ٹکڑے ہو جائے گی۔ یہ سب اگر نہ ہو گا تو کیوں؟ حالانکہ آفتاب پر اثر ضرب شدید کا مقتضی یہی ہے اور ہو گا تو غنیمت ہے کہ آفتاب کی جان چھوٹی وہ آپس میں کٹ مر کر فنا ہوں گے، نہ آفتاب کے اس طرف ۶ رہیں گے نہ اس کے زخم آئے گا۔ بالجملہ پیشگوئی محض باطل و پا در ہوا ہے۔ غیب کا علم اللہ عزوجل کو ہے، پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو ہے۔ اللہ تعالٰی اپنے خلق میں جو چاہے کرے۔ اگر اتفاقاً بمشیتِ الٰہی معاذاللہ ان میں سے بعض یا فرض کیجئے کہ سب باتیں واقع ہو جائیں جب بھی پیشگوئی قطعاً یقینی جھوٹی ہے کہ وہ جن اوضاع کواکب پر مبنی ہیں وہ اوضاع فرضی ہیں اور اگر بفرض غلط واقعی بھی ہوئے تو نتائج جن اصول پر مبنی ہیں وہ اصول محض بے اصل من گڑھت ہیں جن کا مہمل و بے اثر ہونا خود اسی اجتماع نے روشن کر دیا، اگر جاذبیت صحیح ہے تو یہ اجتماع نہ چاہیے اور اگر یہ اجتماع قائم ہے تو جاذبیت کا اثر غلط ہے، بہرحال پیشگوئی باطل۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

(۷) جاذبیت پر ایک سہل سوال اوج و حضیض شمس سے ہوتا ہے جس کا ہر سال مشاہدہ ہے نقطہ اوج پر کہ اُس کا وقت تقریباً سوم جولائی ہے، آفتاب زمین سے غایت بُعد پر ہوتا ہے اور نقطہ حضیض پر کہ تقریباً سوم جنوری ہے غایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے کہ تفتیش جدید میں بعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا ہے اور ہم نے حساب کیا ما بین المرکزین دو درجے پینتالیس ثانیے یعنی ۵۲۱۲ء۲ ہے۔ تو بُعد ابعد ۹۴۴۵۸۰۲۶ میل ہوا اور بعد اقرب

۹،۱۳، ۱۴،۴۱،۹۷۴ میل تفاوت ۳۱،۱۶، ۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے مرکز اسفل میں آفتاب ہے جیسا کہ ہیات جدیدہ کا زعم ہے۔ اول تو نافریت ارض کو جاذبیت شمس سے کیا نسبت کہ آفتاب حسب بیان اصول علم الہیأت ہیأت جدیدہ میں بارہ لاکھ پینتالیس ہزار ایک سو تیس زمینوں کے برابر ہے اور ہم نے بربنائے مقررات [عہ] تازہ اصل کُروی پر حساب کیا تو اس سے بھی زائد آیا یعنی آفتاب تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر ہے بعض کتبِ جدیدہ میں ۱۴ لاکھ ہے وہ جرم کہ اس کے بارہ تیرہ لاکھ کے حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کرسکتا ہے تو کرو و دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اُس میں مل جانا، کیا بارہ تیرہ لاکھ آدمی مل کر ایک کو کھینچیں تو وہ کھنچ نہ سکے گا بلکہ اُن کے گرد گھومے گا۔

ثانیًا جب کہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آکر اکتیس لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اُسے کس نے ضعیف کردیا کہ زمین پھر اکتیس لاکھ میل سے زیادہ دور بھاگ گئی۔ حالانکہ قرب موجبِ قوت اثر جذب ہے تو حضیض پر لاکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتًا فوقتًا قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر اُس کی قوت سست پڑکر اور اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی دور ہوجائے، شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہوجاتی ہے، اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑجاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ، نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اُسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب

عــہ: وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل قطر معدل زمین ۷۹۱۳ء۰۸۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے، پس اُس قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاوٰی جلد اول رسالہ الھنیئ النمیر میں ایراد کیا ۸ء۲۶۹۰۴۵۷ لوامیال قطر مدار۔ ۹۹ ۱۴۹۹ ۱۷ ۴۹ء ۰ = ۸ء۷۶۶۱۹۵۶۔ لو امیال محیط، ما۔ ۸ ۵۵۳ ۴۴ ۳۳ ء۴ لو دقائق محیط = ۸ ۱۴ ۱۷ ۱ ۴۳ ء۴ لودقیقہ محیطیہ ما + ۵۰۶۰۵۳۹ ء۱ دقائق قطر شمس = ۹۳۷۷۹۵۷ء۵ لو امیال قطر شمس ما۔ ۸۹۸۳۴۵۹ء۳ لوامیال قطر زمین = ۰۹۴۴۹۸ء۲ لو نسبت قطرین ما x ۳ کہ کرہ : کرہ : : قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۱۸۳۴۹۴ ۱ ء۶ لو نسبت کر تین عدد ۱۳۱۳۲۵۶ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس اٹھاون کروڑ پینتیس لاکھ آٹھ ہزار میل ہے اور ایک دقیقہ محیطیہ ۲۷۰۲۳ء۵ میل اور قطر شمس ۸۶۶۵۵۴ء۲ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹ء۵۰۹ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کی برابر اور علم حق اس کے خالق جل وعلا کو ۱۲ منہ مدظلہ العالی۔

کرلے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سُست پڑجائے اور ادھر ایک اُدھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ و مغلوبیت کا دورہ پورا نصف نصف القسام پائے۔

ثالثًا خاص انہیں نقطوں کا تعین اور ہر سال انہیں پر غلبہ و مغلوبیت کی کیا وجہ ہے بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب عـــہ اس کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکزِ عالم سے۔

عـــہ : **تنبیہ ضروری :** آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اُس کے گرد دائر ماننا تو صراحۃً آیاتِ قرآنیہ کا صاف انکار ہے ہی ہیأت یونان کا مزعوم کو آفتاب مرکز زمین کے گرد دائر تو ہے مگر نہ خود بلکہ حرکتِ فلک سے، آفتاب کی حرکت عرضیہ ہے جیسے جالس سفینہ کی، یہ بھی ظاہر قرآنِ کریم کے خلاف ہے بلکہ خود آفتاب متحرک ہے آسمان میں تیرتا ہے جس طرح دریا میں مچھلی، قال اللہ تعالٰی : "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ (۳۳)"[1]

اور چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔ (ت)

افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبداللہ بن مسعود صاحب سِرّ رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیدنا حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین کے حضور کعب کا قول مذکور ہوا کہ آسمان گھومتا ہے دونوں حضرات نے بالاتفاق فرمایا۔

کذب کعب "اِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا"[2]

زاد ابن مسعود: وکفٰی بھا زوالا ان تدور[3] رواہ عنہ سعید بن منصور وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وعن حذیفۃ عبد بن حمید۔

کعب نے غلط کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکیں نہیں۔

ابن مسعود نے اتنا زیادہ کیا کہ گھومنا اس کے زوال کے لیے کافی ہے اس کو عبداللہ بن مسعود سے سعید بن منصور، عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن منذر نے روایت کیا، جب کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے عبد بن حمید نے روایت کیا۔ (ت)

اس آیت میں اگرچہ تاویل ہوسکے، صحابہ کرام خصوصًا ایسے اجلہ اعلم بمعانی القرآن ہیں اور ان کا اتباع واجب ۱۲۔ منہ مدظلہ العالی۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۴۰

[2] جامع البیان (التفسیر الطبری) تحت الآیۃ ۳۵/ ۴۱، دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/ ۱۷۰، الدر المنثور تحت الآیۃ ۳۵/ ۴۱، دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۳۲

[3] جامع البیان (التفسیر الطبری) تحت الآیۃ ۳۵/ ۴۱، دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/ ۱۷۱، الدر المنثور تحت الآیۃ ۳۵/ ۴۱، دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۳۲

اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بُعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ا پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل ا، ج ہوگا یعنی بقدر ا۔ب نصف قطر مدار شمس + ب ج ما بین المرکزین اور جب نقطہ ء پر ہوگا اس کا فصل ج ء ہوگا یعنی بقدر ب ء نصف قطر مدار شمس + ب ج ما بین المرکزین دونوں فصلوں میں بقدر دوچند ما بین المرکزین فرق ہوگا یہ اصل کروی پر ہے لیکن وہ بعد اوسط اصل بیضی پر لیا گیا ہے اس میں بعد اوسط منتصف ما بین المرکزین پر ہے تو بعد اوسط + نصف ما بین المرکزین = بعد ابعد۔ نصف مذکور = بعد اقرب لاجرم بقدر ما بین المرکزین فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب و بعد کے لیے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔

"ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ (۹۶)"[1] یہ سادھا ہوا ہے زبردست جاننے والے کا، جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا وآلہ وصحبہ وسلم ۱۹ صفر ۱۳۳۸ھ ۱۲ نومبر ۱۹۱۹ء۔ عـــہ

(۸) اقول: جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے۔ ہیأت جدیدہ میں قرار پاچکا ہے کہ اگرچہ زمین قمر کو قریب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دور سے، مگر جرم شمس لاکھوں درجے جرم زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے ۵/ ۱۔ ۲ گنی ہے۔ یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل میں کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا یا کم از کم ہر روز یا ہر مہینے اس کا فاصلہ زمین سے زیادہ اور آفتاب سے کم ہو جاتا مگر مشاہدہ ہے کہ ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور یہاں یہ عذر کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے عجب صدائے بے معنی ہے زمین کو کھینچنے سے قمر پر اس کی کشش کیوں کم ہوگی۔ ایک اور ۵/ ۱۱ کی نسبت اسی حالت موجودہ ہی پر تو مانی گئی ہے جس میں شمس زمین کو بھی جذب کر رہا ہے پھر اس قرار یافتہ مسلم کا کیا علاج ہوا۔

(۹) لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر ہو جاتا ہے اور مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ ۱۶/ ۱۱ ہے صرف ۸/ ۳ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس وارض

عـــہ: ماہنامہ الرضا بریلی صفر ۱۳۳۸ھ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۳۸

کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف ۵ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف ۱۱ حصے تو بقدر فضل جذب شمس ۶/۱۶ جانب شمس کھینچا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب سولہ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے تو دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سہ چند کے قریب ہے، تو واجب کہ وقت مقابلہ شمس سے بہ نسبت وقت اجتماع قریب تر آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔

(۱۰) طرفہ یہ کہ اس بیچارے صغیر الجثہ چاند کو صرف شمس ہی نہیں اُس کے ساتھ زہرہ عطارد بھی جانب شمس کھینچتے ہیں اور ادھر سے ارض اپنی طرف گھسیٹتی ہے خصوصاً اُن تینوں کا ایک درجہ سے بھی کم فاصلہ میں ہزاروں بار قران ہوچکا ہے نہ اُن تینوں کی مجموعی کشش جذب زمین پر غالب آتی ہے نہ اس ستم کشاکش میں قمر کو کوئی زخم پہنچتا ہے۔ نہ وہ ہسپتال جاتا ہے نہ سول سرجن کا معائنہ ہوتا ہے [عـــہ] آفتاب [۱ـــہ]

عـــہ: **لطیفہ:** اعلیٰحضرت مدظلہ کی نوعمری کا واقعہ ہے جسے تقریباً ۴۵ سال سے زائد ہوئے اعلیٰحضرت قبلہ ایک طبیب کے ہاں تشریف لے گئے ان کے استاد ایک نواب صاحب (جو علم عربی بھی رکھتے تھے اور علوم جدیدہ کے گرویدہ) ان کو مسئلہ جاذبیت سمجھا رہے تھے کہ ہر چیز دوسری کو جذب کرتی ہے اثقال کہ زمین پر گرتے ہیں نہ اپنے میل طبعی بلکہ کشش زمین سے۔

اعلیٰ حضرت قبلہ: بھاری چیز اوپر سے دیر میں آنا چاہیے اور ہلکی جلد کہ آسان کھینچے گی حالانکہ امر بالعکس ہے۔

نواب صاحب: جنسیت موجب قوت جذب ہے ثقیل میں اجزائے ارضیہ زائد ہیں لہذا زمین اسے زیادہ قوت سے کھینچتی ہے۔

اعلیٰ حضرت: جب ہر شے جاذب ہے اور اپنی جنس کو نہایت قوت سے کھینچتی ہے تو جمعہ و عیدین میں امام ایک ہوتا ہے اور مقتدی ہزاروں، چاہیے کہ مقتدی امام کو کھینچ لیں۔

نواب صاحب: اس میں روح مانع اثر جذب ہے۔

اعلیٰحضرت: ایک جنازے پر دس ہزار نمازی ہوتے ہیں اور اس میں روح نہیں کہ نہ کھینچنے دے تو لازم ہے کہ مردہ اڑ کر نمازیوں سے لپٹ جائے۔ نواب صاحب خاموش رہے۔

۱ـــہ: اصول علم الہیأۃ میں قمر کو زمین کا ۱/۴۹ لکھا اور بالتوفیق ۲۰۳۴ء۔ حدائق النجوم ۲۰۳۶ء۰ میں شمس اس کے نزدیک زمین کے ۱۲۴۵۱۳۰ مثل ہے اسے ۲۰۳۴ء پر تقسیم کیے سے آفتاب ۶۱۲۱۵۸۴۳ قمر کی مثل ہوا اور ہمارے حساب سے کہ قطر شمس ۸۶۶۵۵۴ء۲ میل ہے اور قطر قمر ہنس نے ۲۱۶۱ میل بتایا کمافی اصول الھیأۃ تو شمسی ۶۴۴۷۹۶۶۶ قمر کے برابر ہوا بہر حال چھ کروڑ چاند کے بموجب سب سے لاکھوں کی قدر ہے۔

کہ چھ کروڑ چاند سے بھی لاکھوں حصے بڑا ہے اس پر تو چار کے اجتماع سے وہ ظلم ہوتا تھا۔ قمر بیچارے کی کیا ہستی یہ اس کھینچ تان میں پرزے پرزے ہوجاتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر حرف آنا درکنار اس کی منضبط چال میں اصلاً فرق نہیں آتا۔ تو منجم کے اوہام اور جاذبیت کے تخیلات سب باطل ہیں۔

(۱۱) اس کے بعد بفضلہ تعالٰی جاذبیت کے ردنافریت کے رد حرکت زمین کے رد میں اور مضامین نفیسہ کہ آج تک کسی کتاب میں نہ ملیں گے۔ خیال میں آئے اُن کا بیان موجب طول تھا لہذا انہیں ان شاء اللہ العزیز ایک مستقل رسالہ میں تحریر کریں گے۔ یہاں بقیہ کلام منجم کی طرف متوجہ ہوں۔ آفتاب کا کلف جسے داغ کہا بارہا نظر آیا۔ ۱۷ دسمبر والا اگر ہو تو انہیں میں کا ایک ہوگا جو بارہا گزر چکے۔

(ا) قدیم زمانے میں شیز نامی ایک عیسائی راہب نے اپنے رئیس سے کہا میں نے سطح آب پر ایک داغ دیکھا اس نے اعتبار نہ کیا اور کہا میں نے اول تا آخر ارسطو کی کتابیں پڑھیں ان میں کہیں داغ شمس کا ذکر نہیں۔

(ب) علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں بعض قدماء سے نقل کیا کہ صفحہ شمس پر مرکز سے کچھ اوپر محور قمر کی مانند ایک سیاہ نقطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ کہ مہندس نے محض نظر سے دیکھا کتنا بڑا ہوگا۔ کم از کم اس کا قطر ۲۲۵۲۰ میل ہوگا کما یعلم ممّا سیاتی (جیسا کہ معلوم ہوجائے گا اس دلیل سے جو عنقریب آرہی ہے، ت)

(ج) ابن ماجہ اندلسی نے طلوع کے وقت روئے شمس پر دو سیاہ نقطے دیکھے جن کو زہرہ و عطارد گمان کیا۔

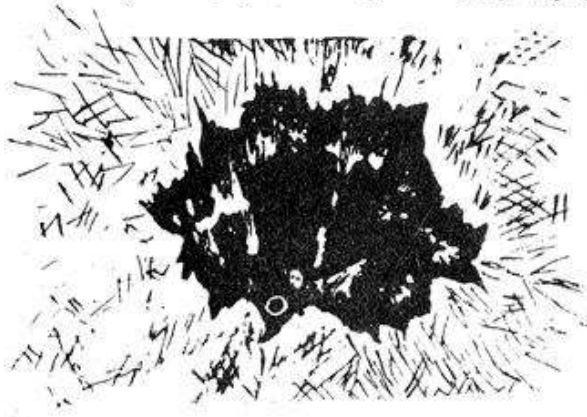
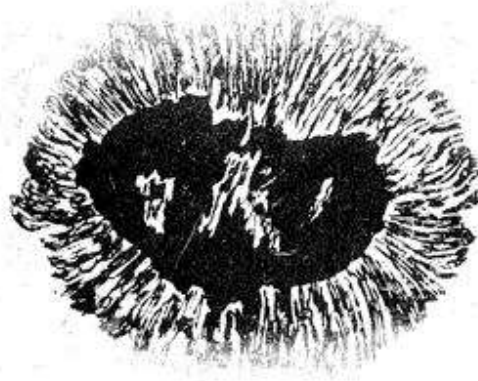
(د) ہرشل دوم نے ایک داغ دیکھا جس کی مساحت تین ارب اٹھتّر کروڑ میل بتائی۔

اقول : یعنی اگر وہ بشکل دائرہ تھا تو اس کا قطر ۶۹۳۷۵ میل۔

(ہ) یورپ کے ایک اور مہندس نے ایک اور داغ دیکھا جس کا قطر ایک لاکھ چالیس ہزار میل حساب کیا۔

اقول : یعنی اگر دائرہ تھا تو اس کی مساحت پندرہ ارب انتالیس کروڑ اڑتیس لاکھ میل۔

(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

(و) ۲۹ جولائی، ۱۸۰۷ء میں سمٹ نے اس شکل کا داغ دیکھا۔

(ز) بیس جنوری ۱۸۶۵ء میں کوسکی نے اس صورت کا داغ دیکھا۔

(م) قرار پاچکا ہے کہ جو کلف قطر شمس کے پچاس ثانیے سے زائد ہوگا بے آلہ نظر آئے گا، ہاں آفتاب پر نگاہ جمنے کے لیے لطیف بخارات ہوں یا رنگین شیشے کی آڑ۔

(۱۲) کہا گیا ہے کہ یہ کلفت قطبین شمس کے پاس اصلاً نہیں ہوتی اور اس کے خط استواء کے پاس کم، وہاں سے ۳۵، ۳۰ درجے شمال جنوب کو بکثرت ان میں بھی شمال کو زائد جنوب کو کم، اگر یہ قران و مقابلہ سیارات کا اثر ہے تو یہ تخصیصیں کس لیے ہیں شمس کے جس حصہ کو ان سے مواجہہ ہو وہاں ہوں۔

(۱۳) ان کا حدوث آفتاب کی جانب شرقی اور زوال جانب غربی سے شروع ہوتا ہے۔ اثر قرانات میں یہ خصوصیت کیوں؟

(۱۴) بعض کلف دیرپا ہوتے ہیں کہ قرص شمس پر دورہ کرتے ہیں جانب شرقی سے باریک خط کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، پھر جتنا اوپر چڑھتے ہیں چوڑے ہوتے جاتے ہیں مرکز شمس تک اپنی انتہا کو پہنچتے ہیں جب آگے بڑھے گھٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ کنارہ غربی پر پھر بشکل خط رہ کر غائب ہوجاتے ہیں پھر کنارہ شرقی سے اسی طرح چمکتے ہیں۔ ان کے دورے کی ایک مقرر میعاد خیال کی گئی ہے کہ پونے چودہ دن میں صفحہ شمس کو قطع کرتے ہیں اور پہلے ظہور شرقی سے ۲۷ دن ۲۱ گھنٹے ۲۰ دن کے بعد دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن اکثر داغوں میں آناً فاناً بادلوں کے سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے متاخرین یورپ نے گمان کیا ہے کہ یہ کرہ آفتاب کے سحاب ہیں بعض اوقات دفعۃً پیدا ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیکھتے دیکھتے غائب ہوجاتے ہیں، ہر شل یکم دوربین سے داغوں کا ایک گچھا دیکھ رہا تھا لحظہ بھر کے لیے نگاہ ہٹائی اب جو دیکھے ایک داغ بھی نہیں، کبھی آفتاب کی جانب غربی سے ایک داغ زائل ہوا ہی تھا کہ معًا جانب شرقی میں نیا پیدا ہوگیا۔ ابھی ایک داغ دیکھ ہی رہے ہیں تھوڑی دیر میں وہ پھٹ کر چند داغ ہوجاتا ہے چند داغ ہیں اور ابھی مل کر ایک ہو گئے راجر لانک نے ایک گول داغ دیکھا جس کا قطر آٹھ ہزار میل تھا دفعۃً وہ متفرق متفرق ہو کر دو داغ ہوگیا اور ایک ٹکڑا دوسرے سے بہت دور دراز مسافت پر چلا گیا اکثر یہ ہے کہ اگر چند داغ بتدریج پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی چند بتدریج فنا ہوجاتے ہیں اور اگر کئی داغ دفعۃً چمکے ویسے ہی کئی دفعہ جاتے رہے ان کا کوئی وقت بھی مقرر نہیں۔ ایک بار روسا میں تیس سال کامل ان کی رصد بندی کی گئی۔ بعض برسوں میں کوئی دن بھی داغ سے خالی نہ تھا۔ بعض میں صرف ایک دن خالی گیا بعض میں ایک سو ترانوے دن صاف ان تمام حالات کو قرانات کے سر ڈھالنا کس قدر بعید ہے۔

(۱۵) داغ پیدا کرنے کے لیے اقتران کی کیا حاجت ہے، سیارے آفتاب کے نزدیک ہمیشہ رہتے اور تمہارے زعم میں اُسے ہمیشہ جذب کرتے ہیں، تو چاہیے کہ آفتاب کا گیس مدام اڑتا رہے اور آتش فشانی سے کوئی وقت خالی نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اور وقت ان کا اثر جرم شمس پر متفرق ہوتا ہے جس سے آفتاب متاثر نہیں ہوتا بخلافِ قران کے

دو یا زائد مل کر موضع واحد پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے یہ آگ بھڑکتی ہے ایسا ہے تو جب وہ ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فاصلہ میں منتشر ہیں اب بھی ان کا اثر آفتاب کے متفرق مواضع پر تنہا ہے نہ مجموعی ایک جگہ پر پھر آفتاب کیوں متاثر ہوگا۔ یہ فاصلہ کہ تھوڑا سمجھے مرکز شمس سے فلک نپچون تک ہر سیارے کے مرکز پر گزرتے ہوئے خط کھینچے جائیں تو معلوم ہو کہ سو کروڑ میل سے زائد کا فصل ہے۔ شمس سے نپچون کا بُعد زمین کے تیس گنے سے زیادہ ہے۔ اگر تیس ہی رکھیں تو دو ارب اٹھتر کروڑ ستر لاکھ میل ہوا اور اس کے مدار کا قطر پانچ ارب ستاون کروڑ چالیس لاکھ میل اور اس کا محیط ستر ارب اکیاون کروڑ بارہ لاکھ میل سے زائد اور اس کے ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک ارب اٹھائیس کروڑ ۳۳ لاکھ ۴۶ ہزار میل سے زیادہ ایسے شدید بعید فاصلہ میں پھیلا ہوا انتشار کیا مجموعی قوت کا کام دے گا۔ یہ بھی اس حالت میں ہے کہ ان کے اختلاف عرض کا لحاظ نہ کیا اور اگر ضرر رسانی شمس کے لیے سب کو سب سے قریب تر فلک عطارد پر لاڈالیں تو بعد عطارد : بعد ارض : : ۳۸۷ء : ۱ تو شمس سے بعد عطارد ۳۵۹۵۲۳۰۰ میل ہوا تقریبًا تین کروڑ ساٹھ لاکھ میل اور قطر مدار ۷۱۹۰۴۶۰۰، سات کروڑ ۱۹ لاکھ میل سے زائد اور محیط ۲۲ کروڑ ۵۸ لاکھ ۹۵ ہزار میل اور ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک کروڑ ۶۵ لاکھ ۵۵ ہزار ۳۰۷ میل، یہ فاصلہ کیا کم ہے بلکہ بالفرض سب دوریاں اٹھا کر تمام سیاروں کو خود سطح آفتاب پر لا کھ رکھیں جب بھی یہ فاصلہ دو لاکھ میل ہوگا یعنی ۱۹۹۵۱۴ کہ قرص شمس کا دائرہ ۲۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۳۶۱ میل ہے۔

(۱۶) اگر آفتاب کا جسم ایسا ہی کمزور مسام ناک ہے کہ اس قدر شدید متفرق زد سرایت کرکے اس کے موضع واحد پر ہوجاتی ہے تو پچاس ساٹھ یا ستّر اسی یا سو درجے کے فاصلہ پر پھیلے ہوئے ستارے کہ اکثر اوقات گرد شمس رہتے ہیں ان کی مجموعی زد ہمیشہ کیوں نہیں عمل کرتی، اگر اتنا فاصلہ مانع ہے تو دو سیاروں کا مقابلہ کیوں عمل کرتا ہے جب کہ ان میں غایت درجے کا فصل ۱۸۰ درجے ہے خصوصًا ایسا فرضی مقابلہ جیسا یہاں یورنیس کو ہے کہ تحقیقی کسی سے نہیں جس پر خط واحد کا مہمل عذر ہوسکے۔

(۱۷) بالفرض یہ سب کچھ سہی پھر آفتاب کے داغوں کو زمین کے زلزلوں، طوفانوں، بجلیوں، بارشوں سے کیا نسبت ہے۔ کیا یہ احکام منجموں کے لیے بے سر و پا خیالات کے مثل نہیں کہ فلاں گروہ یا جوگ یا نچھتر کے اثر سے دنیا میں یہ حادثات ہوئے جس کو تم بھی خرافات سمجھتے ہو اور واقعی خرافات ہیں، پھر آفتاب کیا امریکہ کی پیدائش یا وہیں کا ساکن ہے کہ

اُس کی مصیبت خاص ممالک متحدہ کا صفایا کردے گی۔ کل زمین سے اس کو تعلق کیوں نہ ہوا، بیان منجم پر اور مواخذات بھی ہیں مگر ۱۷ دسمبر کے لیے ۱۷ پر ہی اکتفا کریں[عہ]۔ واللہ تعالٰی اعلم

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین

ختم ہوا۔

عہ: ماہنامہ الرضا بریلی ربیع الاول ۱۳۳۸ھ۔

رسالہ

فوزِ مبین در رَدِّ حرکتِ زمین

(زمین کی حرکت کے رَد میں کھُلی کامیابی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، الحمدللہ الذی یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا O ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ انہ کان حلیما غفورا O وسخرلکم الفلک لتجری فی البحر

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اور اس کے رسول پر درود بھیجتے ہیں۔ تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو روکے ہوئے ہیں آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں، اور اگر وہ ہٹ جائیں تو انہیں کون روکے اللہ کے سوا، بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے اور اس نے تمہارے لیے کشتی کو مسخر کیا کہ اس کے حکم سے

بامرہ وسخر لکم الانھٰر O وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وسخر لکم الّیل والنھار وسخّر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمّی الاھو العزیز الغفار O ربنا ما خلقت ھٰذا باطلا سبحٰنك فقنا عذاب النار قلت وقولك الحق والشمس تجری لمستقر لھا ذٰلك تقدیر العزیز العلیم O والقمر قدرنٰہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم فصلّ وسلمّ وبارك علی شمس اقمار النبوۃ والرسالۃ O مارج معارج اوج القرب والجلالۃ O بحیث لم یبق لاحد مرقٰی O ان الٰی ربك المنتھٰی O وعلٰی اٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ ما طلعت شمس وکان الیوم بین غدٍ وامسٍ O امین

دریا میں چلے اور تمہارے لیے ندیاں مسخر کیں اور تمہارے لیے سورج اور چاند مسخر کیے جو برابر چل رہے ہیں، اور تمہارے لیے رات اور دن مسخر کیئے اور اس نے سورج اور چاند کو کام پر لگایا ہر ایک ایک ٹھہرائی ہوئی معیاد کے لیے چلتا ہے، سنتا ہے وہی صاحب عزت بخشنے والا ہے۔ اے رب ہمارے تو نے یہ بے کار نہ بنایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے تو نے فرمایا اور تیرا فرمان حق ہے اور سوج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔ اور چاند کے لیے ہم نے منزلیں مقرر کی ہیں یہاں تک کہ پھر ہوگیا جیسے کھجور کی پرانی ڈال۔ درود و سلام اور برکت نازل فرما نبوت رسالت کے چاندوں کے سورج پر جو قرب بزرگی کی بلندی کی سیڑھیون کا روشن چمکدار شعلہ ہے اس طور پر کہ کسی کے لیے تیر پھینکنے کی جگہ نہ رہے۔ بے شک تمہارے رب ہی طرف انتہا ہے۔ ، اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کے بیٹے پر۔ اور حفاظت فرما جب تک سورج طلوع ہوتا رہے اور گزشتہ کل اور آئندہ کل کے درمیان آج رہے۔ امین۔

الحمدللہ وہ نور کہ طورِ سینا سے آیا اور جبل ساعیر سے چمکا اور فاران مکہ معظمہ کے پہاڑوں سے فائض الانوار

وعالم آشکار ہوا۔ شمس و قمر کا چلنا اور زمین کا سکون روشن طور پر لایا آج جس کا خلاف سکھایا جاتا ہے اور مسلمان ناواقف نادان لڑکوں کے ذہن میں جگہ پاتا اور ان کے ایمان و اسلام پر حرف لاتا ہے۔ والعیاذ باللہ تعالٰی فلسفہ قدیمہ بھی اس کا قائل نہ تھا اس نے اجمالًا اس پر ناکافی بحث کی جو اس کے اپنے اصول پر مبنی اور اصول مخالفین سے اجنبی تھی۔ فقیر بارگاہِ عالم پناہ مصطفوی عبدالمصطفی احمد رضا محمدی سنی حنفی قادری برکاتی بریلوی غفراللہ لہ وحقق املہ کے دل میں ملک الہام نے ڈالا کہ اس بارے میں باذنہ تعالٰی ایک شافی و کافی رسالہ لکھے اور اس میں ہیأتِ جدیدہ ہی کے اصول پر بنائے کار رکھے کہ اُسی کے اقراروں سے اس کا زعم زائل اور حرکتِ زمین و سکون شمس بداہۃً باطل ہو، وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے۔ ت)

یہ رسالہ مسمی بنام تاریخ فوزِ مبین دردِ حرکت زمین (۱۳۳۸ھ) ایک مقدمہ اور چار فصل اور ایک خاتمہ پر مشتمل۔

مقدمہ: میں مقررات ہیأت جدیدہ کا بیان جن سے اس رسالہ میں کام لیا جائے گا۔ **فصل اول:** میں نافریت پر بحث اور اُس سے ابطالِ حرکت زمین پر بارہ دلیلیں۔ **فصل دوم** میں جاذبیت پر کلام اور اس سے بطلان حرکت زمین پر پچاس دلیلیں۔ **فصل سوم** میں خود حرکت زمین کے ابطال پر اور تینتالیس دلیلیں یہ بحمدہ تعالٰی بطلان حرکت زمین پر ایک سو پانچ دلیلیں ہوئیں جن میں پندرہ اگلی کتابوں کی ہیں جن کی ہم نے اصلاح و تصحیح کی، اور پورے نوے دلائل نہایت روشن و کامل بفضلہ تعالٰی خاص ہمارے ایجاد ہیں۔ **فصل چہارم** میں ان شبہات کا رد جو ہیات جدیدہ اثبات حرکت زمین میں پیش کرتی ہے۔ **خاتمہ** میں کتبِ الہیہ سے گردشِ آفتاب و سکونِ زمین کا ثبوت والحمد للہ مالك الملك والملکوت۔

مقدمہ ـــــــ امورِ مسلمہ ہیأت جدیدہ میں

ہم یہاں وہ امور بیان کریں گے جو ہیاتِ جدیدہ میں قرار یافتہ و تسلیم شدہ ہیں واقع میں صحیح ہوں یا غلط جذب و نفرت و حرکتِ زمین کے رَد میں تو یہ رسالہ ہی ہے اور اغلاط پر تنبیہ بھی کردیں گے۔ وباللہ التوفیق۔

(۱) ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک قوت طبعی ہے جسے باذبا یا جاذبیت کہتے ہیں۔

اس کا پتہ[1] نیوٹن کو ۱۶۶۵ء میں اُس وقت چلا جب وہ وبا سے بھاگ کر کسی گاؤں گیا، باغ میں تھا کہ درخت سے سیب ٹوٹا اُسے دیکھ کر اسے سلسلہ خیالات چھوٹا جس سے قواعد کشش کا ببھوکا پھوٹا۔

اقول ۱: سیب گرنے اور جاذبیت کا آسیب جاگنے میں علاقہ بھی ایسا لزوم کا تھا کہ وہ گرا اور یہ

---

[1] یعنی اصول علم طبعی ص ۵۷۔ ۱۲

اُچھلا کیونکہ اس کے سوا اس کا کوئی سبب ہو سکتا ہی نہ تھا۔ اس کی پوری بحث تو فصل دوم میں آتی ہے۔ ۱۶۶۵ء تک ہزاروں برس کے عقلا سب اس فہم سے محروم گئے تو گئے تعجب یہ کہ اس سیب سے پہلے نیوٹن نے بھی کوئی چیز زمین پر گرتے نہ دیکھی یا جب تک اس کا کوئی اور سبب خیال میں تھا جسے اس سیب نے گر کر توڑ دیا۔

(۲) اجسام۔ [1] میں اصلاً کسی طرف اُٹھنے گرنے سر کنے کا میل ذاتی نہیں بلکہ۔ [2] اُن میں بالطبع قوت ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاسر کی تاحدِ طاقت مدافع ہے۔ یہ قوت ہر جسم میں اس کے وزن کے لائق ہوتی ہی۔ ولہذا ایک جسم سے کوئی حصہ جدا کرکے دوسرے میں شامل کردیں وزن کی نسبت پر اول میں گھٹ جائے گی اور دوسرے میں بڑھ جائے گی۔

اقول ۲ : اولاً خود جسم میں یہ قوت ہونے پر کیا دلیل ہے اگر کہیے تجربہ کہ ہم جتنے زیادہ وزنی جسم کو حرکت دینا چاہتے ہیں زیادہ مقابلہ کرتا اور قوی طاقت مانگتا ہے۔

اقول ۳ : جذب زمین کدھر بھلایا زمین اُسے کھینچ رہی ہے تم اسے جدا حرکت دینی چاہتے ہو اس کی روک کا احساس کرتے ہو یہ تمہارے طور پر ہے اگر یقیناً باطل ہے. جس کا بیان فصل دوم میں آتا ہے اور ہمارے نزدیک جسم کا میل طبعی اپنے خلاف جہت میں مزاحمت کرتا ہے مطلقاً حرکت سے ابا۔ یہ تو تمہارا تخیل ہے اور فلسفہ قدیمہ اس کے عکس کا قائل ہے کہ ہر ایک جسم میں کوئی نہ کوئی میل مستقیم خواہ مستدیر ضرور ہے وہ اپنے خلاف میل کی مدافعت کرے گا اور موافق کی مطاوعت جیسے پتھر اوپر پھینکنے اور نیچے گرانے میں اس کا رد بھی بعونہ تعالٰی تذییل فصل سوم میں آتا ہے ہمارے نزدیک اجسامِ مشہودہ میں میل ہے سب میں ہونا کچھ ضرور نہیں ماسکہ کسی میں پائی نہ گئی اور ہو تو کچھ محذور نہیں۔

ثانیاً یہ اخیر فقرہ ایسا کہا ہے. جس نے تمام ہیئات جدیدہ کا تسمہ لگا نہ رکھا، جس کا بیان آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی اور یہ تمہاری اپنی نہیں بلکہ نیوٹن صاحب کی اپنی جاذبیت پر عنایت ہے کہ نمبر ۸ میں آتی ہیں۔

(۳) ہر جسم بالطبع دوسرے کے جذب سے بھاگتا ہے اس قوت کا نام نافرہ، ہاربہ، دافعہ، محرکہ نافریت ہے۔

اقول ۴ : جاذبہ تو سیب کے گرنے سے پہچانی، یہ کاہے سے جانی، شاید سیب گرنے میں نیچے دیکھا تو

---

[1] ط ص ۱۱/۱۲

[2] ح حدائق النجوم ص ۱۲/

ط سے مراد علم طبعی ہے۔ عزیزی

زمین تھی، اُس کا جذب خیال میں آیا اوپر دیکھا تو سیب شاخ سے بھاگتا پایا یوں نافرہ کا ذہن لڑایا حالانکہ نیچے لانے کو ان میں ایک کافی ہے دو کس لیے۔ حدائق النجوم۔ [1]میں کہا برابر سطح پر گولی پھینکیں تو بالطبع خطِ مستقیم پر جاتی ہے یہ نافرہ ہے۔

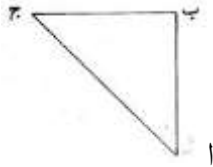
اقول۵: پھینکیں میں اس کا جواب ہے آہستہ رکھ دیں کہ جنبش نہ ہو تو بال بھر نہ سرکے گی۔ ہاں سطح پوری لیول میں نہ ہو تو ڈھال کی طرف ڈھلے گی۔ پھر کہا کنکیا میں پتھر باندھ کر اڑائیں سیدھا زمین پر آئے گا۔ یہ نافرہ ہے۔

اقول۶: وہی بات آگئی جو ہم نے ان کی دانش پر گمان کی تھی کہ نیچے دیکھا تو جذب سمجھے اوپر نگاہ اٹھی تو اسے بھول گئے فرار پر قرار رہا۔

(۴) جب [2]کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ پتھر رسی میں باندھ کر اپنے گرد گھماؤ وہ چھوٹنا چاہے گا اور جتنے زور سے گھماؤ گے زیادہ زور کرے گا اگر چھٹ گیا تو سیدھا چلا جائے گا اور جس قدر قوت سے گھمایا تھا اتنی دور جا کر گرے گا۔ یہ مرکز سے پتھر کی نافریت ہے۔

اقول۷: نافریت بے دلیل اور پتھر کی تمثیل، نری علیل، پتھر کو انسان یا مرکز سے نفرت نہ رغبت جانب خلاف جو اس کا زور دیکھتے ہو تمہاری دافعہ کا اثر ہے نہ کہ پتھر کی نفرت، تحقیق مقام کے لیے ہم ان قوتوں کی قسمیں استخراج کریں جو باعتبار حرکت کسی جسم پر قاسر کا اثر ڈالتی ہیں۔

فاقول۸: وہ تقسیم اول میں دو ہیں، محرکہ کہ حرکت پیدا کرے اور حاصرہ کہ حرکت کو بڑھنے نہ دے مثلاً ڈھلکتے ہوئے پتھر کو ہاتھ سے روک لو۔ پھر محرکہ دو قسم ہے۔

جاذبہ: کہ متحرک کو قاسر کی سمت پر لائے، جیسے پتھر کو اپنی طرف پھینکے خواہ اس میں قاسر سے دور کرنا ہو کہ ظاہر ہے یا قریب کرنا، مثلاً اس شکل میں

مقام انسان ہے، ج پتھر کا موضع۔ آدمی نے لکڑی مار کر پتھر کو ج سے ب پر پھینکا تو یہ جذب نہیں کہ انسان کی سمت خط اج تھا اس پر لاتا تو جذب ہوتا، وہ خط ب ج پر گیا کہ سمت غیر ہے لہذا

---

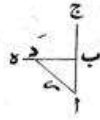
[1] ص ۱۲/۳۸، ح ص ۳۸ ط ص ۳۰ ن یعنی نظارہ عالم ص ۲۳۔ ۱۲ منہ

[2] ص یعنی اصول علم الہیأۃ ع ۱۰۳ وغیرہ

دفع ہی ہوا، اگرچہ پتھر پہلے سے زیادہ انسان سے قریب ہوگیا کہ اب ضلع قائمہ اج وتر سے چھوٹی ہے پھر یہ دونوں باعتبار اتصال و انفصال زمین دو قسم میں رافعہ کہ حرکت میں زمین سے بلند ہی رکھے۔

ملصقہ : مثلاً پتھر کو زمین سے ملاملا اپنی طرف لاؤ یا آگے سر کاؤ اور باعتبار نقص وکمال دو قسم ہیں،

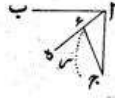
منھیہ : کہ متحرک کو منتہائے مقصد تک پہنچائے۔ **قاصرہ :** کہ کمی رکھے۔

اور باعتبار وحدت و تعدد خط حرکت دو قسم ہیں۔ **مثبتہ** کہ ایک ہی خط پر رکھے، **ناقلہ** کہ حرکت کا خط بدل دے مثلاً اس شکل میں پتھر ا سے ج کی طرف پھینکا جب ب پر پہنچا لکڑی مار کرہ کی طرف پھیر دیا یہ دافعہ ناقلہ ہوئی۔ اس حرکت میں جب د تک پہنچا رکی طرف کھینچ لیا یہ جاذبہ ناقلہ ہوئی، اور اگر ج کی طرف پھینک کر ب سے اکی طرف کھینچ لیا تو ب تک دافعہ مثبتہ تھی کہ اسی خط پر لیے جاتی تھی (ب) سے واپسی میں جاذبہ مثبتہ ہوئی کہ اسی خط پر لائی۔

یہ کل ۱۳ قسمیں ہیں ان میں سے پتھر گرد سر گھمانے میں جاذبہ کا تو کچھ کام نہیں کہ اپنی سمت پر لانا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مضر مقصود ہے باقی سات عـــہ میں سے چار قوتیں یہاں کام کرتی ہیں حاصرہ اور تین دافعہ یعنی منہیہ رافعہ ناقلہ پتھر کو پورا دور پھینکو کہ رسی خوب تن جائے یہ منہیہ ہوئی، ہاتھ اٹھائے رکھو کہ زمین پر گرنے نہ پائے، یہ رافعہ ہوئی ہاتھ گرد سر پھراتے جاؤ کہ خط حرکت ہر وقت بدلے، یہ ناقلہ ہوئی یہ قوتیں ہر وقت برقرار رہیں کہ نہ رسی میں جھول آنے پائے، نہ زمین کی طرف لائے نہ ایک سمت کھینچ کر رک جائے، پھر یہ دافعہ کہ یہاں عمل کررہی ہے اس کا کام خط مستقیم پر حرکت دینا ہے تو دفع اول سے اسی سمت کو جاتا اور ہر نقل سے اس کی سیدھی سمت لیتا لیکن رسی جسے منہیہ تانے اور رافعہ اٹھائے اور ناقلہ بدل رہی ہے۔ کسی وقت اپنی مقدار سے آگے بڑھنے نہیں دیتی ناچار ہر دفع و نقل اسی حد تک محدود رہتے ہیں اور انسان کہ یہاں مثل مرکز ہے ہر جانب اس سے فاصلہ اسی قدر رہتا ہے یہ حاصرہ ہوئی جس کا کام رسی کی بندش سے لیا گیا اس نے شکل دائر پیدا کردی اسے جاذب سمجھنا جیسا کہ نصرانی بیروتی سے نمبر ۱۳ میں آتا ہے، جہالت و نافہمی ہے، یہاں جاذبہ کو اصلاً دخل نہیں، نہ پتھر میں کوئی نافرہ ہے بلکہ حاصرہ و دافعہ کام کررہی ہے جتنے زور سے گھماؤ گے اتنی ہی قوت کا دفع ہوگا پتھر اتنی ہی طاقت سے چھوٹتا گمان کیا جائے گا حالانکہ یہ نہ اس کا تقاضا ہے نہ اس کا زور بلکہ تمہارے دفع کی قوت ہے جسے نافہمی سے پتھر کی نافریت سمجھ رہے ہو۔

عـــہ ۱ : ایک حاصرہ تھی اور چھ چھ جاذبہ و دافعہ، جاذبہ کی چھ نکل کر سات رہیں ۱۲ منہ غفرلہ

تنبیہ : یہاں اُن لوگوں کا کلام مضطرب ہے عام طور پر اس قوت کو نافرہ عن المرکز کہا۔ ص ٦٦ کی تقریر میں مرکز دائرہ ہی سے تنفر لیا مگر جا بجا جاذب مثلاً شمس سے تنفر رکھا، اور ص ١٨ میں شمس ہی کو وہ مرکز بتایا۔

اقول٩ : اُن کے طور پر حقیقت امر یہی چاہیے اس لیے کہ جسم بوجہ ماسکہ اثر جذب سے انکار کرے گا تو جاذب سے تنفر ہوگا۔ اور انہیں دو کے اجتماع سے اس کے گرد دورہ کرے گا۔ جس کا بیان نمبر آئندہ میں ہے جب تک دورہ نہ کیا تھا مرکز تھا ہی کہاں جس سے تنفر ہوتا، وہ تو اس کے دورے کے بعد مشخص ہوگا مگر ہم ان لوگوں کے اضطراب سخن کے سبب فصل اول میں مرکز و شمس دونوں پر کلام کریں گے۔

(۵) انہیں [1] جاذبہ و نافرہ کے اجتماع سے حرکتِ دوریہ پیدا ہوتی ہے تمام سیّاروں کی گردش شمس کی جاذبہ اور اپنی ہاربہ کے سبب ہے۔ فرض کرو زمین یا کوئی سیارہ نقطہ ا پر ہے اور آفتاب ج پر شمس کی جاذبہ اسے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ کا قاعدہ ہے کہ خط مماس۔ [2] پر لے جانا چاہتی ہے یعنی اس خط پر کہ خط جاذبہ پر عمود ہو جیسے اج پر اب دونوں [3] اثروں کی کشاکش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین نہ ب کی طرف جاسکتی ہے نہ ج کی جانب بلکہ دونوں کی بیچ میں ہو کرء پر نکلتی ہے یہاں بھی وہی دونوں اثر ہیں جاذبہ ء سے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ ہ کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔

لہٰذا زمین دونوں کے بیچ میں ہو کر رکی طرف بڑھتی ہے اسی طرح دورہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ مدار جو اس حرکت سے بنا بظاہر مثل دائرہ خط واحد معلوم ہوتا ہے اور حقیقۃً [4] ایک لہردار خط ہے جو بکثرت نہایت چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوں سے مرکب ہوا ہے جن میں ہر خط گویا ایک نہایت چھوٹی شکل متوازی الاضلاع کا قطر ہے۔

اقول١٠ : یہ جو یہاں ہے کہ نافرہ سے دورہ پیدا ہوتا ہے یہی ان کے طور پر قرین قیاس ہے اور وہ جو اُن کا زبان زد ہے کہ دورے سے نافرہ پیدا ہوتی ہے بے معنی ہے مگر ہیاتِ جدیدہ الٹی کہنے کی عادی ہے۔ جس کا ذکر تذییل فصل سوم میں ہوگا ان شاءاللہ تعالیٰ۔

تنبیہ : یہ جو یہاں مذکور ہوا کہ جاذبہ و نافرہ مل کر دورہ بناتی ہیں یہی ہیات جدیدہ کا مزعوم ہے۔ تمام مقامات پر انہیں کا چرچا انہیں کی دھوم ہے ط (ص ٩٣) پر بھی یہی مرقوم ہے ص ٥٦ پر اس نے ایک

---

[1] ح : ص ١٣٧ ص ٧٧ ط ص ٦٣ ۔ ١٢۔

[2] ص ١٠٦ او غیرہ ح : ص ٣٨ ط : ٥٨

[3] ص ١٠٣ او غیرہ ط ح و غیرہا ١٢۔

[4] ص ١٠٣ اعہ ۵ : ص ١٠٢ ا ط ص ٨٢ ن ص ٢٣ ۔ ١٢۔

شاخسانہ بڑھایا کہ فرض کرو وقت پیدائش زمین خلامیں پھینکی گئی تھی کوئی شے حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ ادھر ہی کو چلی جاتی راستے میں آفتاب ملااوراس نے کھینچ تان شروع کی۔

اقول ۱۱ : واقعیات کا کام فرضیات سے نہیں چلتا، مدعی کا مطلب شاید اور ممکن سے نہیں نکلتا یہ لوگ طریقہ استدلال سے محض نا بلد ہیں، اگر کوئی شے مشاہدہ یا دلیل سے ثابت ہواوراس کے لیے ایک سبب متعین مگراس میں کچھ اشکال ہے جوچند طریقوں سے دفع ہوسکتا ہے۔ اور ان میں کوئی طریقہ معلوم الوقوع نہیں۔ وہاں احتمال کی گنجائش ہے کہ جب فہم متحقق اوراس کا یہ سبب متعین تواشکال واقع میں یقیناً مندفع تو یہ کہنا کافی کہ شاید یہ طریقہ ہو لیکن نا ثابت بات کے ثابت کرنے میں فرض واحتمال کا اصلاً محل نہیں کہ یوں توہمارے اس فرض کی تابع ہوئی یوں فرض کریں توہوسکے نہ کریں نہ ہوسکے اس سے مدعی کے لیے وہی کافی مانے گا، جو مجنون ہے۔ پھر اگر شے ثابت و متحقق ہے اور یہ سب متعین نہیں تو دفع اشکال پر بنائے احتمال ایک مجنونانہ خیال، اور اگر سرے سے شیئ ہی ثابت نہیں، نہ اس کے لیے یہ سبب متعین، پھر اس میں یہ اشکال توکسی احتمال سے اس کا علاج کر کے شے اور سبب دونوں ثابت مان لینا۔ دوہرا جنون اور پورا اضلال۔ پھر اگر علاج کے بعد بھی بات نہ بنے جیسا کہ یہاں ہے جب توجنونوں کی گنتی ہی نہ رہی۔ یہ نکتہ خوب یادرکھنے کا ہے کہ بعض جگہ مخالف دھوکا نہ دے سکے۔

(۶) ہر مدار[1] میں جاذبہ ونافرہ دونوں برابر رہتی ہیں، ورنہ جاذبہ غالب ہو تو مثلاً زمین شمس سے جا ملے، نافرہ غالب ہو توخطِ مماس پر سیدھی چلی جائے دورہ کا انتظام نہ رہے۔

اقول۱۲ : بتاتے یہ ہیں اور خود ہی اس کے خلاف کہتے ہیں اور حقیقتاً تناقض پر مجبور ہیں جس کا بیان فصل اوّل سے بعونہ تعالٰی ظاہر ہوگا۔

(۷) نافرہ[2] بمقدار جذب ہے اور سُرعت حرکت بمقدار نافرہ، جذب جتنا قوی ہوگا نافرہ زیادہ ہوگی کہ اس کی مقاومت کرے اور نافرہ جتنی بڑھے گی چال کا تیز ہونا ظاہر ہے کہ وہ نتیجہ نفرت ہے ولہذا سیارہ آفتاب سے جتنا بعید ہے اتنا ہی اپنے مدار میں آہستہ حرکت کرتا ہے۔ سب سے قریب عطارد ہے کہ ایک گھنٹہ میں ایک لاکھ پانچہزار تین سو تیس میل عــہ۳ چلتا ہے اور سب سے دور نیپچون ایک گھنٹہ میں گیارہ ہزار نوسواٹھاون میل۔

اقول۱۳ : یہ قرین قیاس ہے، اور وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہی کہ جاذبہ ونافرہ بحسب سرعت بدلتی ہیں معکوس گوئی پر مبنی ہونا ضرور نہیں بلکہ مقصود و نسبت بتانا ہے۔

---

[1] ص ۱۰۳۔

[2] ط ص ۶۴۔ ۱۲۔ عہ ۳ : ص ۲۱۲۶۷ ط ص ۵۸ ن ص ۲۴۔ ۱۲

(۸) اجسام[1] اجزائے دیمقراطیسیہ سے مرکب ہیں، نیوٹن نے تصریح کی کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے جسم ہیں کہ ابتدائے آفرینش سے بالطبع قابلِ حرکت و ثقیل و سخت و بے جوف ہیں، اُن میں کوئی حس میں تقسیم کے اصلًا لائق نہیں اگرچہ وہم اُن میں حصّے فرض کرسکے۔

اقول ۱۴ : اولًا : یہ من وجہ ہمارے مذہب سے قریب ہے ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ یعنی اجزائے لایتجزی سے ہے کہ ہر ایک نقطہ جوہری ہے جن میں عرض، طول عمق، اصلًا نہیں وہم میں بھی انکی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ فلسفہ قدیمہ جسم کو متصل وحدانی مانتا ہے جس میں بالفعل اجزاء نہیں اور بالقوہ تقسیم غیر متناہی کا قائل ہے۔

ثانیًا : نیوٹن کی تصریح کہ وہ سب اجزا بالطبع قابل حرکت ہیں بظاہر نمبر ۲ کے مناقض ہے کہ جسم بالطبع حرکت سے منکر ہے اور اثر قاسر سے قبول حرکت اس کے فقط بالطبع کے خلاف ہے مگر یہ کہا جائے کہ طبیعت ہی میں قبول اثر قاسر کی استعداد رکھی گئی ہے کہ یہ صلاحیت نہ ہوتی تو قاسر سے بھی حرکت ناممکن ہوتی اور طبیعت ہی کو اپنے وزن و ثقل طبعی کے باعث حرکت سے انکار ہے یہ قوت ہے جس کا کام فعل کرنا ہے یعنی محرک کی مزاحمت اور وہ صلاحیت ہے جس کی شان قبول اثر ہے۔ حاصل یہ کہ اپنے وزن کے سبب ممانعت کرتی ہے اور قوت قسر کے باعث قبول کرلیتی ہے تو تعارض نہیں۔

اقول ۱۶ : ثالثًا یہ سب سہی مگر یہ قول ایسا صادر ہوا کہ ساری ہیات جدیدہ کا خاتمہ کرادیا جس کا بیان ان شاء اللہ آتا ہے **معلوم نہیں** نیوٹن نے کس حال میں ایسا لفظ ثقیل لکھ دیا جس نے اسی کے ساختہ پرداختہ قواعد جاذبیت کو خفیف کردیا۔

فائدہ : ہمارے علمائے متکلمین ثقل و وزن میں فرق فرماتے ہیں وہ بلحاظ نوع ہے یہ بلحاظ فرد وہ ایک صفت مقتضائے صورت نوعیہ ہے جس کا اثر طلب سفل ہے اُسے حجم و وزن و کثرت اجزائے سے تعلق نہیں لٹھے میں لوہے کی چھٹنکی سے وزن زائد ہے مگر لوہا لکڑی سے زیادہ ثقیل ہے[2] اور حدائق النجوم میں کہا ثقل ہمیشہ جسم کو نیچے کھینچتا ہے پھر نقل[3] کیا کہ ثقل وہ میل طبعی ہے کہ سب اجسام کو کسی مرکز کی طرف ہے۔

اقول ۱۷ : یہ مسامحت ہے ثقل میں میل نہیں بلکہ سبب میل ہے جیسا خود آگے کہا کہ وہ دو قسم ہے اول مطلق یعنی نفس ثقل جس کے سبب جملہ اجسام اپنے مرکز مجموعہ کی طرف میل کرتے ہیں، جیسے ہمارے کرہ کے عنصریات جانب مرکز زمین یہ ہمیشہ مقدار مادہ جسم کے برابر ہوتا ہے جس میں اس کی جسامت کا اعتبار نہیں تو لکڑی اور لوہا دونوں کا ثقل مطلق برابر ہے۔

---

[1] ح ۳۲۔ ۱۲۔

[2] ح ص ۳۴۔ ۱۲

[3] ص ۳۷۔ ۱۲۔

اقول۱۸ : اولاً : یہ کہنا تھا کہ دونوں ثقل مطلق میں برابر ہیں یعنی میل بمرکز زمین دونوں کی طبیعت میں ہے مطلق میں موازنہ کی گنجائش کہاں۔

ثانیا۱۹ : اسی وجہ سے مطلق کو مقدار مادے کے مساوی ماننا جہل ہے کیا مقدار مادہ کی کمی بیشی سے مطلق بدلے گا۔

ثالثا۲۰ : یہ جو تفاوت مادے سے کم بیش ہوتا ہے محال ہے کہ لوہے اور لکڑی میں مساوی ہو۔ جسم جتنا کثیف تر اس میں مادہ یعنی وہی اجزائے دیمقراطیسیہ کماسیأتی۔ (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت) بیشتر لوہے کی کثافت لکڑی کہاں سے لائے گی۔ یہ لوگ جب اس میدان میں آتے ہیں ایسی ہی ٹھوکریں کھاتے ہیں، پھر کہا دوسرا ثقل مضاف یعنی ایک جسم کو دوسرے کی نسبت سے یہ باختلافِ انواع مختلف ہوتا ہے، ایک ہی حجم کی دو چیزوں میں اُن کے مادوں کی نسبت سے مختلف ہوتا ہے۔

ایک انگل مکعب لوہا بھی لو اور لکڑی بھی، لوہا زیادہ بھاری ہوگا کہ مساوی جسامت کے لوہے میں لکڑی سے مادہ زائد ہے۔

اقول ۲۱ : فرق کیا ہوا، ثقل مطلق بھی موافق مقدار مادہ تھا جس کے یہی معنی کہ مادے کی کمی بیشی سے بدلے گا، یہی مضاف میں ہے کمی بیشی کا لحاظ وہاں بھی بے لحاظ تعدد نسبت دو شے ممکن نہیں، اگر یہ فرض کرلو کہ شے واحد میں مادہ اس سے کم ہوجائے تو ثقل کم ہوگا اور زائد توزائد تو کیا یہ دو چیزوں اوران کی نسبت کا اعتبار نہ ہوا۔ بالجملہ ان کے یہاں مدار ثقل کثرت اجزاء پر ہے کم اجزا میں کم زائد میں زائد، اور یہ نہیں مگروزن تواُن کے یہاں ثقل ووزن شے واحد ہے، ہم آئندہ غالبًا اسی پر بنائے کلام رکھیں گے۔

(۹) ہر جسم [1] کا مادہ جسے ہیولٰی وجسمیہ بھی کہتے ہیں وہ چیز ہے جس سے جسم اپنے مکان کو بھرتا اور دوسرے جسم کو اپنی جگہ آنے سے روکتا ہے۔

اقول۲۲ : یہ وہی اجزائے دیمقراطیسیہ ہوئے اور ان کی کمی بیشی جسم تعلیمی یعنی طول عرض عمق کی کمی بیشی پر نہیں بلکہ جسم کی کثافت پر ایک حجم کے دو جسم ایک دوسرے سے کثیف تر ہوں جیسے آہن وچوب یا طلا وسیم کثیف تر ہیں، اجزاء زیادہ ہوں گے کبھی زیادہ حجم میں کم جیسے لوہا اور روئی۔

(۱۰) جاذبیت [2] بحسب مادّہ سیدھی بدلتی ہے اور بحسب مربع بعد بالقلب،

اقول۲۳ : یہاں مادے سے مادہ جاذب مراد ہے اور تبدل سے طاقت جذب کا تفاوت یعنی

---

[1] ح ص ۳۲۔

[2] ص ۱۲

جاذب میں جتنا مادہ زائد اُتنا ہی اس کا جذب قوی۔ یہ سیدھی نسبت ہوئی اور بعد مجذوب کا مجذور، جتنا زائد اتنا ہی اس کا جذب ضعیف گزبھر بعد پر جو جذب ہے دو گز پر اس کا چہارم ہوگا۔ دس گز پر اس کا سوواں حصہ یہ نسبت معکوس ہوئی کہ کم پر زائد، زائد پر کم۔

نتیجہ :(ا) کثیف ترکہ جذب اشد۔

(ب) قریب تر پر اثر اکثر۔

(ج) خطِ عمود پر عمل اقویٰ

تنبیہ جلیل :اقول ۲۴ : یہ قاعدہ دلیل روشن ہے کہ طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں متوجہ ہوتی ہے مجذوب کی حالت دیکھ کر اس پر اپنی پوری یا آدھی یا جتنی قوت اس کے مناسب جانے صرف کرنا اس کا کام ہے جو شعور وارادہ رکھے طبعی قوت ادراک نہیں رکھتی کہ مجذوب کی حالت جانچے اور اس کے لائق اپنے کل یا حصے سے کام لے وہ تو ایک ودیعت رکھی قوت بے ارادہ وبے ادراک ہے نہ اس میں جدا جدا حصے ہیں شے واحد ہے اور اس کا فعل واحد ہے اس کا کام اپنا عمل کرنا ہے مقابل کوئی شے کیسی ہی ہو، بھیگا ہوا کپڑا دھوپ میں پھیلا دو جس کے ایک حصے میں خفیف نم ہو اور دوسرا حصہ خوب تر۔ حرارت کا کام جذب رطوبات ہے، اس وقت کی دھوپ میں جتنی حرارت ہے وہ دونوں حصوں پر ایک سی متوجہ ہوگی۔ ولہذا نم کا حصہ جلد خشک ہوجائے گا۔ اور دوسرا دیر میں کہ اتنی حرارت اس خفیف کو جلد جذب کرسکتی تھی اور اگر یہ ہوتا کہ طبعی قوت بھی مقابل کی حالت دیکھ کر اسی کے لائق اپنے حصے سے اس پر کام لیتی تو واجب تھا کہ نم بھی اتنی ہی دیر میں سوکھتی جتنی میں وہ گہری تری کہ ہر ایک پر اسی کے لائق جذب آتا، نم پر کم اور تری پر زائد، حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ دھوپ اپنی قوتِ جذب کا پورا عمل دونوں پر کرتی ہے، ولہذا کم کو جلد جذب کرلیتی ہے یوں ہی مقناطیس لوہے کے ذروں کو ریزوں سے جلد جذب کرے گا اگر ہر ایک کے لائق جذب کرتا تو جس قوت سے ریزوں کو کھینچا تھا عام ازیں کہ کل قوت تھی یا بعض جو نسبت ذروں کو ان ریزوں سے ہے اسی نسبت کے حصہ قوت سے ذروں کو کھینچتا دونوں برابر آتے نہیں نہیں بلکہ قطعاً سب کو اپنی پوری قوت سے کھینچا جس نے ہلکے پر زیادہ عمل کیا، یوں ہی بعد کے بڑھنے سے جذب کا ضعیف ہوتا جانا قطعاً اسی بنا پر ہے کہ وہی قوت واحدہ ہر جگہ عمل کررہی ہے، ظاہر کہ قریب پر اس کا عمل قوی ہوگا اور جتنا بعد بڑھے گا گھٹتا جائے گا اور اگر ہر بعد کے لائق مختلف حصے کام کرتے تو ہر گز بعد بڑھنے سے جذب میں ضعف نہ آتا جب تک ساری طاقت ختم نہ ہوچکتی کہ ہر حصے بعد پر طبیعت اپنی قوت کے حصے بڑھاتی جاتی اور نسبت یکساں رہتی ہاں جب آگے کوئی حصہ نہ رہتا تو اب بعد بڑھنے سے گھٹتی کہ اب عمل کرنے کی یہی قوت واحدہ معینہ رہ گئی بالجملہ بعد بڑھنے سے ضعف آنے کو لازم ہے کہ ہر جگہ ایک ہی قوت معینہ عامل ہو اور وہ کوئی حصہ نہیں ہوسکتی کہ

حصوں کی تقسیم غیر متناہی یہ حصہ معین ہوا وہ کیوں نہ ہوا ترجیح بلا مرجح ہے لہذا واجب کہ طبعی جاذب ہمیشہ اپنی پوری قوت سے عمل کرتا ہے۔ یہ جلیل فائدہ یاد رکھنے کا ہے کہ بعونہ تعالٰی بہت کام دے گا۔

تنبیہ: اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مثلاً زمین کا پورا کرہ اپنی ساری قوت سے ہر شے کو کھینچتا ہے بلکہ مجذوب کے مقابل جتنا ٹکڑا ہے جیسے اس کپڑے کو شرق تا غرب پھیلی ہوئی ساری دھوپ نے نہ سکھایا تھا بلکہ اُسی قدر نے جو اس کے محاذی تھی۔

(۱۱) جذب[1] بحسب مادہ مجذوب ہے، دس جز کا جسم جتنی طاقت سے کھینچے گا سو۱۰۰ جز کا اس کی دو چند سے۔ اگر تم ایک سیر اور دوسرے دس ۱۰ سیر کے جسم کو برابر عرصے میں کھینچنا چاہو تو کیا دس سیر کو دس گنے زور سے نہ کھینچو گے۔

اقول۲۵: یہ بجائے خود ہی صحیح رکھتا تھا جب اس میں مجذوب پر نظر ہو اور اس کے دو محل ہوتے اول طلب کا تبدل یعنی ہر مجذوب اپنے مادے اور بعد کے لائق طاقت مانگے گا جاذب میں اتنی قوت ہے کھینچ لے گا ورنہ نہیں، یوں یہ دونوں نسبتیں مستقیمہ ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بعد جو کچھ بھی زائد ہو اتنی ہی طاقت چاہے گا۔

دوم مجذوب پر اثر کا تبدل۔ یوں یہ دونوں نسبتیں معکوس ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بعد جس قدر زائد اُسی قدر اس پر جذب کا اثر کم اور جتنا مادہ یا بعد کم اتنا ہی زائد۔ مگر اس صحیح بات کو غلط استعمال کیا ہے اس میں جاذب پر نظر رکھی کہ وہ مادہ وزن مجذوب کے لائق اس پر اپنی قوت صرف کرتا ہے یہ بھی صاحب ارادہ طاقت کے اعتبار سے صحیح تھا مگر اُسے قوت طبیعہ پر ڈھالا کہ مجذوب میں جتنا مادہ ہوگا زمین اسے اتنی ہی طاقت سے کھینچے گی۔ اب یہ محض باطل ہوگیا۔ **اولاً:** اس کا بطلان ابھی سن چکے اور انسان سے تمثیل جہالت، انسان ذی شعور ہے زمین صاحب ادراک نہیں کہ مجذوب کو دیکھے اور اس کی حالت جانچے اور اس کے لائق قوت کا اندازہ کرے تاکہ اتنی ہی قوت اس پر خرچ کرے۔

تنبیہ: اگر یہ ہے تو وہ پہلا قاعدہ جس پر ساری ہیأتِ جدیدہ کا اجماع اور سردار فلسفہ جدیدہ نیوٹن کا اختراع ہے صاف غلط ہو جائے گا جب زمین مجذوب کے مادوں کا ادراک کرتی ہے اور ان کے قابل اپنی قوت کے حصے چھانٹتی ہے تو کیوں نہ اس کے بعد کا ادراک کرے گی اور ہر بُعد کے لائق اپنی قوت کا حصہ چھانٹے گی تو ہر بُعد پر جذب یکساں رہے گا۔

[1] ط ص ۱۱۔

ثانیاً تنبیہ اقول : ملاحظہ نمبر ۲ سے یہاں ایک اور سخت اعتراض ہے نمبر ۱۵ میں آتا ہے کہ تمہارے نزدیک اختلاف وزن اختلاف جذب پر متفرع ہے اور ہم ثابت کردیں گے کہ ہیاتِ جدیدہ کو اس اقرار پر قائم رہنا لازم ورنہ ساری ہیات باطل ہو جائے گی۔ اب یہاں اختلافِ جذب اختلاف وزن پر متفرع کیا کہ دس سیر کا جسم دس گنی طاقت سے کھنچے گا۔ یہ کھلا دور ہے اگر کہیے اختلاف وزن پر نہیں اختلاف مادے پر متفرع کیا اختلاف وزن سے مثال دی ہے کہ ہماری جذب سے پہلے جذب زمین نے وزن پیدا کردیا ہے۔

اقول : مختلف قوتِ جذب چاہنا اختلافِ وزن سے ہوتا ہے مادے میں جب پیش از جذب کچھ وزن ہی نہیں تو بے وزن چیز قلیل ہو یا کثیر مختلف قوت چاہے گی۔ اگر کہے اختلاف مادے سے ماسکہ مختلف ہوگی لہذا مختلف جذب درکار ہوگا۔

اقول : ماسکہ بحسبِ وزن ہی تو ہے۔ پھر اختلاف وزن ہی پر بنا آگئی اور دور قائم رہا مگر صاف انصاف یہ کہ نمبر ۲ نیوٹن کے قول نمبر ۸ پر مبنی اور ہیات جدیدہ کا بیخکن ہے جسے وہ کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتی بلکہ جا بجا اس کا رد کرتی ہے جس کا بیان نمبر ۱۵ میں آتا ہے۔ ہیات جدیدہ کے طور پر صحیح یہ ہے کہ ماسکہ بربنائے وزن نہیں بلکہ نفس مادے کی طبیعت میں حرکت سے انکار ہے تو جس میں مادہ زیادہ ماسکہ زائد تو انکار افزون تو اس کے جذب کو قوت زیادہ درکار، یہ تقریر یاد رکھیے اور اب یہ اعتراض یکسر اٹھ گیا۔

تنبیہ : ہیئاتِ جدیدہ نے اس تناقض کی بنا پر ایک اور قاعدہ اس سے بھی زیادہ باطل تراشا جسے اپنے مشاہدے سے ثابت بتاتی ہے بھلا مشاہدے سے زیادہ اور کیا درکار ہے۔ وہ اس سے اگلا قاعدہ ہے۔

تنبیہ ضروری :اقول : یہ دونوں قاعدے متناقض صحیح مگر ان سے اتنا کھل گیا کہ جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے مادہ جذب مادہ مجذوب بعد، جن میں قابل قبول صرف دو ہیں، مادہ مجذوب اس نمبر ۱۱ نے طنبور میں نغمہ اور شطرنج میں بغلہ بڑھایا۔ بہر حال مجذوب واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب ہمیشہ یکساں رہے گا، وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبیت بحسب سرعت بدلتی ہے، نمبر ۷ میں گزرا کہ اصل میں سرعت بحسب جاذبیت بدلتی ہے۔

(۱۲) جذب[1] اگرچہ باختلاف مادہ مجذوب مختلف ہوتا ہے مگر جاذب واحد مثلاً زمین کے جذب کا اثر تمام مجذوبات صغیر و کبیر پر یکساں ہے، سب ہلکے بھاری اجسام کہ زمین سے برابر فاصلے پر ہوں ایک ہی رفتار سے ایک ہی آن میں زمین پر گرتے کہ اُن میں آپ تو کوئی میل ہے نہیں جذب سے گرتے اور اس کا اثر سب پر

---

[1] ط ص ۱۰ تا ص ۱۵۔ ۱۲۔

برابر ایک حصہ مادے کو زمین نے ایک قوت سے کھینچا اور دس حصے کو وہ چند قوت سے تو حاصل وہی رہا کہ ہر حصہ مادہ کے مقابل ایک قوت لہذا اثر میں اصلاً فرق نہ ہوتا مگر ہوتا ہے بھاری جسم جلد آتا ہے اور ہلکا دیر میں اس کا سبب بیچ میں ہوائے حائل کی مقاومت ہے بھاری جسم سے جلد مغلوب ہوجائے گی کم روکے گی جلد آئے گی، ہلکے سے دیر میں متاثر ہوگی۔ زیادہ روکے گی دیر لگائے گا۔ اس کا امتحان آلہ ایرپمپ سے ہوتا ہی جس کے ذریعہ ہوا برتن سے نکال لیتے ہیں۔ اس وقت روپیہ اور روپے برابر کاغذ یا پر ایک ہی رفتار سے زمین پر پہنچتے ہیں یہ حاصل ہے اس کا جو چار صفحوں سے زائد میں لکھا۔

اقول : اولاً : اس سے بڑھ کر عاقل کون کہ لفظ کہے اور معنیٰ نہ سمجھے جس میں وزن زیادہ ہے وہ مقاومت ہوا پر جلد غالب آتا ہے، زیادہ وزن کے کیا معنیٰ یہی نا کہ وہ زیادہ جھکتا ہے، یہ اس کی اپنی ذات سے ہے تو اسی کا نام میل طبعی ہے جس کا ابھی تم نے انکار مطلق کیا اور اگر زمین اسے زیادہ جھکاتی ہے تو یہی تفاوت اثر جذب ہے اس پر زیادہ نہ ہوتا تو زیادہ کیوں جھکتا۔

ثانیاً : زیادتِ وزن کا اثر صرف یہی نہیں کہ مقاومت پر جلد غالب آئے بلکہ اس کا اصل اثر زیادہ جھکنا ہے۔ ، مقاومت پر جلد غلبہ بھی اسی زیادہ جھکنے سے پیدا ہوتا ہے اگر پہاڑ آکر معلق رہے نیچے نہ جھکے ہوا کو ذرہ بھر شق نہ کرے گا۔

تمہاری جہالت کہ تم نے فرع کو اصل سمجھا اور اصل کو یک لخت اڑا دیا۔ مقاومت پر اثر ڈالنا زیادہ جھکنے پر موقوف تھا لیکن زیادہ جھکنا کسی مقاوم کے ہونے نہ ہونے پر موقوف نہیں وہ نفس زیادت وزن کا اثر ہے تو ہوا بالکل نکال لینے پر بھی یقینا رہے گا اور روپیہ ہی جلد پہنچے گا بلکہ ممکن کہ اب پہلے سے بھی زیادہ کہ اس وقت اس کی جھونک کو ہوا کی روک تھی اب وہ روک بھی نہیں۔ اہل انصاف دیکھیں کیسی صریح باطل بات کہی اور مشاہدے کے سر تھوپ دی، یہ حالت ہے ان کے مشاہدات کی، یہ دیگ کا چاول یاد رہے کہ آئندہ کے اور خلافِ عقل دعوؤں کی بانگی ہے اور اس کا زیادہ مزہ فصل دوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالٰی، اور ہمارے نزدیک حقیقتِ امر یہ ہے کہ ہر ثقیل میں ذاتی ثقل اور طبعی میل سفل ہے۔ کہ بزیادت وزن زائد ہوتا ہے تو ہلکی خود ہی کم جھکے گی اگرچہ ہوا حائل نہ ہو، اور حائل ہوئی تو اسے شق بھی کم کرے گی تو بھاری چیز کے جلد آنے کا ایک عام سبب ہے اس میں میل فزوں ہونا خواہ کوئی حائل ہو یا نہ ہو، اور درصورت حیلولت زیادت وزن کے باعث حائل کو زیادہ شق کرنا تو بغرض غلط، ہوا برتن سے بالکل نکال بھی لی جائے روپیہ پھر بھی پَر سے یقیناً جلد آئے گا اگرچہ چند انگل کی مسافت میں تمہیں فرق محسوس نہ ہو۔

(۱۳) جب[1] کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ (ازانجا کہ

---

[1] ص ۱۰۳۔ ۱۲۔

دونوں برابر ہوتی ہیں) مربع سرعت بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہیں۔ اء سرعت ہے یعنی وہ مسافت کہ جسم نے مثلاً ایک سیکنڈ میں قطع کی نافرہ کی دلیل اب ہے یعنی وہ اسے یہاں تک پھینکتی ہے تو سیدھا اسی طرح جاتا مگر جاذبہ ار نے اسے ی مرکز کی طرف کھینچا تو جسم اب سے اء کی طرف پھر گیا، چھوٹی قوس اور اس کے وتر میں فرق کم ہوتا ہے۔

لہذا قوس اء کی جگہ وتر اء لو اور جاذبہ کو ح اور سرعت کو س فرض کر: ار : اء : : اء یعنی ح : س : : س : قطر یعنی ح = س ۲/ قطر یعنی جاذب س ۲/ نصف قطر کی نسبت پر بدلے گی اور دائرے پر حرکت میں جاذبہ و نافرہ برابر ہوتی ہیں اور ایک دائرے میں نصف قطر کی قیمت محفوظ ہے لہذا جاذبہ و نافرہ مربع سرعت کی نسبت بدلیں گی مثلاً ڈور میں گیند باندھ کر گھماؤ جب سرعت دوچند ہوگی ڈور پر زور چہارچند ہوگا تو ڈور یعنی جاذبہ کی مضبوطی بھی چہارچند ہونی چاہیے۔

اقول : یہ سب تلبیسیں و تدلیس ہے۔

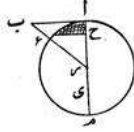
اوّلا : ار جاذبیت رکھی کہ سہم قوس اء ہے اور اب واقعیت کے مساوی رء جب قوس مذکور ہے اور جیب سہم سوا ربع دورو سہ ربع دور کے کبھی مساوی نہیں ہوسکتے ربع اول وچہارم میں ہمیشہ جیب بڑی ہوگی اور دوم و سوم میں ہمیشہ سہم اور بوجہ صغر قوس قلت تفاوت کا عذر مردود ہے۔

ثانیًا : اب دافعیت نہیں بلکہ وہ مسافت جس تک اس دفع کے اثر سے جاتا خود بھی اسے دلیل نافرہ کہا یہاں دافع کہا جب اتنا اثر ہے تو جاذبہ کے تجاذب سے اگر گھٹے نہیں تو بڑھنا کوئی معنٰی ہی نہیں رکھتا تو جسم یہاں اسی قدر مسافت پر جاسکتا ہے۔ وہ قوس اء رکھی پھر وتر اء تو واجب کہ اب واء یعنی جیب وتر مساوی ہوں اور یہ قطعًا ہمیشہ محال ہے ارء قائم الزاویتین اور دونوں قائمے ہوئے یا قائمہ مساوی حادہ اور عذر صغر پہلے رد ہوچکا۔

ثالثًا : ار سہم واء وتر بھی مساوی ہوگئے اور یہ بھی محال ہے اب مثلث ارء قائم الزاویہ مختلف الاضلاع ہوگیا اور قائمہ ۶۰ درجے کا رہ گیا اور ایک ثانیہ ۱۸۰ درجے ایک ثانیہ یہ ہوا کہ رء عــــہ ا محیطیہ ایک ثانیہ پر پڑا ہے اور راء محیطیہ ایک ثانیہ کم نصف دور پر اور دونوں مساوی ہیں کہ دونوں کے وتر

عــــہ : تو یہ نصف ثانیہ ہوا اور راء ۵۹۵۹۸۹ - ۳ اور دونوں مساوی ہیں اور نسبت اضعاف مثل نسبت انصاف ہے۔ (اقلیدس ۵ مقالہ شکل ۱۵) تو ایک ثانیہ ۹ ۷، ۱ ۵۹۵۹ کے برابر ہوا، یعنی ۱ =۶۴۷۹۹۹ : : ۶۴۷۹۹۸: یہ ہیں تحقیقات جدیدہ ۱۲ منہ غفرلہ

مساوی ہیں۔ (مامونی) تو دونوں قوسیں مساوی ہیں۔ (مقالہ ۳ شکل ۲۵) بالجملہ اس پر بے شمار استحالے ہیں۔

رابعًا: یہ ضرور ہے کہ مہندسین نہایت صغیر قوسوں میں اُن کے وتر اُن کی جگہ لے لیتے ہیں جیسے اعمال کسوف و خسوف میں، مگر اسے تو حکم عام دینا ہے، ہر جگہ یہ ٹٹو کیسے چلے گا، دیکھو نصف دو ۱۸۰ درجے محیط ہے اور اس کا وتر کہ قطر ہے صرف ۱۲۰ درجے وہ بھی قطریہ کہ محیطیہ کے ۱۱۵ عـــہ۱ سے بھی کم ہوئے فرض کرو قوس اء ۶۰ درجے ہے تو درجات قطریہ سے ار سہم صرف ۳۰ ہے اور رء جیب تقریبًا ۵۲ عـــہ۲ اء قوس تقریبًا ۶۳ عـــہ۳ مجنون ہے جو ان سب کو مساوی کہے۔

خامسًا: تساوی قوتین پر شکل وہ نہ ہوگی بلکہ یہ اب دلیل واقعہ ہے اکو مرکز مان کر بعد ب پر قوس ب ر کھینچی جس نے محیط کو ء پر قطع کیا اور قطر کو ر پر تو اء مسافت واثر دافعیت ہوئی اور ار اثر جاذبیت اب ار سہم قوس اء نہیں بلکہ اس کا سہم اح ہے بحکم شکل مذکور اقلیدس اح بحسب مربع اء بدلے گا نہ کہ جاذبیت ار۔

سادسًا: دعوٰی میں جاذبہ نافرہ دونوں تھیں اور بغرض باطل اس دلیل سے ثابت ہوا تو جاذبہ کا بحسب مربع مسافت بدلنا جسے بنادانی مربع سرعت کہا سرعت مسافت نہیں بلکہ مسافت مساویہ کو زمانہ اقل میں قطع کرنا نافرہ کے دعوے کو تساوی جاذبہ ونافرہ پر حوالہ کیا اور اسے خود شکل میں بگاڑ دیا کہ جاذبہ سہم رکھی اور دافعہ جیب، بلکہ وتر، بلکہ قوس، اہلِ انصاف دیکھیں یہ حالت ہے انکی اوہام پرستی کی، اپنے باطل خیالات کو کیسا زبردستی برہان ہندسی کا لباس پہنا کر پیش کرتے ہیں۔

(۱۴) ہر دائرے میں جاذبہ ہو یا نافرہ بحسب نصف قطر [1] مربع زمانہ دورہ ہے اس [2] سے معلوم ہو سکتا ہے کہ آفتاب جو زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو ان دونوں کششوں میں کیا نسبت ہے نصف قطر مدار قمر کو ایک فرض کریں تو نصف قطر مدار زمین ۴۰۰ ہوگا اور اس کی مدت دورہ ۳۲۵ء ۲۷ دن ہے اور اس کی

عـــہ۱: یعنی ۱۱۴ درجے ۳۵ دقیقے ۲۹ ثانیے ۳۶ ثالثے ۴۷ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

عـــہ۲: یعنی ۵۱ درجے ۵۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۲۹ ثالثے ۱۴ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

عـــہ۳: یعنی ۶۲ درجے ۴۹ دقیقے ۵۴ ثانیے ۴۰ ثالثے ۴۴ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] ص ۱۰۴۔ ۱۲۔

[2] ص ۱۲، ۲۰۹

۳۶۵٫۲۵دن : : انجذاب قمر بہ شمس : انجذاب قمر بہ ارض

$$۲٫۲ : ۱ :: {}^{۲}\left(\frac{۱}{۳۶۵٫۲۵}\right) : {}^{۲}\left(\frac{۱}{۲۷٫۳۲}\right) ::$$

یعنی شمس اگرچہ دور ہے، قمر کو ۲۔ ۱/۵ زمین سے زیادہ کھینچتا ہے انتھی۔

اقول : منتسبین بدل گئے یوں کہنا تھا کہ انجذاب قمر بہ ارض : انجذاب قمر بہ شمس : : الخ اور اختصار میں ۴/ ۱۔ ۲ چاہیے تھا کہ حاصل ۲۳۷٫۲ ہے کہ ربع سے قریب ہے پھر بفرض صحت اس سے ثابت ہوتی تو وہ نسبت جو قمر کو زمین اور زمین کو شمس کی کشش میں ہے جیسا کہ ابتداءً دعوی کیا تھا اور نتیجہ میں رکھی وہ نسبت جو قمر کو کشش زمین و شمس میں ہے خیر اسے کہہ سکیں کہ بوجہ قلت[عہ] تفاوت دورہ و بعد زمین کو دورہ و بعد قمر رکھا مگر اس کے بیان میں اس دلیل کا مبنٰی یہی قاعدہ نمبر ۱۴ ہے اور اس کا مبنٰی قاعدہ نمبر ۱۳ جس کے شدید ابطال ابھی سن چکے۔

(۱۵) وزن[1] جذب سے پیدا ہوتا اور اسکے اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے۔ اگر جسم[2] پر جذب اصلاً نہ ہو یا سب طرف سے مساوی ہونے کے باعث اس کا اثر نہ رہے تو جسم میں کچھ وزن ہوگا ہم اگر مرکز زمین پر چلے جائیں تمام ذراتِ زمین ہم کو برابر کھینچیں گے اور اثر کشش جاتا رہے گا ہم بے وزن ہوجائیں گے۔

اقول : یہ نری بے وزن بدیہی البطلان بات کہ جسم میں خود کچھ وزن نہیں جذب سے پیدا ہوتا ہے ہیات جدیدہ کی کثیر تصریحات سے واضح و آشکار ہے۔ اکثافت[3] عطارد سونے کے قریب زمین سے دوچند ہے مگر اس کے صغر کے سبب اس کی جاذبیت جاذبیت زمین کی ۵/۳ ہے اسی نسبت سے اوزان اس کی سطح پر گھٹتے ہیں جو چیز زمین پر من بھر ہے عطارد پر رکھ کر تولیں تو صرف چوبیس ۲۴ سیر ہوگی۔ ب سطح[4] آفتاب پر جسم کا وزن سطح زمین سے ۲۸ گنا ہوتا ہے یعنی یہاں کا من وہاں کا ٹن ہوجائے گا وہاں کا ٹن یہاں من رہے گا اس کا رد فصل ۲ رد ۱۴ سے روشن ہوگا۔ ج جو چیز[5] سطح زمین سے تین ہزار چھ سو رطل کی ہے کہ اس کے بعد مرکز سے بقدر نصف قطر زمین ہے اگر سطح زمین نصف قطر کی دوری پر رکھیں ۹ سو رطل رہ جائے گی اور پورے قطر کہ بعد پر چار ہی سو اور ڈیڑھ قطر کے فاصلے پر سوا دو سو اور دو قطر کے فصل پر ایک سو چوالیس ہی رطل رہے گی کہ مربع بعد جتنے بڑھتے ہیں جاذبیت اتنی ہی کم ہوتی ہے تو ویسا ہی وزن گھٹتا جائے گا یعنی ساڑھے چار قطر کے بعد پر ۳۶ ہی رطل رہے گا اور ساڑھے پانچ پر صرف ۲۵، اور ساڑھے نو پر ۹ ہی رطل، اور ساڑھے چودہ پر چار رطل، اور ساڑھے انتیس

عـــہ : کما قال فی اول ھذہ النمرۃ ۲۰۹ ان القمر یدور حول الشمس علی معدل بعد الارض وفی نفس مدۃ دوران الارض حولھا الخ

---

[1] ط ص ۱۰۔ ۱۲۔

[2] ط ص ۸۳۔ ۱۲۔

[3] ص ۲۷۶۔ ۱۲

[4] ص ۱۳۲

[5] ح ص ۳۸

پر ایک ہی رطل رہے گا تین ہزار پانچ سو ننانوے رطل اڑ جائیں گے وعلٰی ہذا القیاس ءزمین [1] پر خط استوا کے پاس شے کا وزن کم ہو گا اور جتنا قطر کی طرف ہٹو بڑھتا جائے گا کہ خطِ استواء کے پاس جاذبیت کم ہے اور قطب کے پاس زیادہ۔ ولیم ہرشل [2] نے کہا نجیمات پر یعنی مریخ و مشتری کے درمیان آدمی ہو تو ساٹھ فٹ اونچا بے تکلف جست کر سکے۔

اقول : تو یورینس پر جا کر تو خاصا پکھیرو ہو جائے گا جدھر چاہے اڑتا پھرے گا پھر کہا اور ساٹھ فٹ بلندی سے اُن پر گرے تو اس سے زیادہ ضرر نہ دے جتنا ہاتھ پر بلندی سے زمین پر گرنا۔

اقول : تو نیپچون پر جا کر تو روئی کا گالا ہو جائے گا کہ ہزاروں گز بلندی سے سخت پتھر پر گرے کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ ہیں ان کی خیال بندیاں اور انہیں ایسا بیان کریں گے گویا عطارد و آفتاب پر کچھ رکھ کر تول لائے ہیں نجیمات پر بیٹھ کر کود آئے ہیں، ان تمام خرافات کا بھی ماحصل وہی ہے کہ جسم میں فی نفسہٖ کوئی وزن نہیں ورنہ ہر کرے ہر مقام ہر بعد پر محفوظ رہتا جاذبیت کی کمی بیشی سے صرف اس پر زیادت میں کمی بیشی ہوتی ظاہر ہے کہ جو کچھ بھی وزن مانو اس سے زیادہ بعد پر بقدر مربع بعد گھٹے گا اور بعید ہیٔات [3] جدیدہ میں غیر محدود ہے تو کسی بھی غیر محدود ہے، پہاڑ کا وزن عـــہ رائی کے دانے کا ہزاروں حصہ رہے گا پھر اس پر بھی نہ رکے گا تو کوئی وزن کہیں محفوظ نہیں جسے اصلی ٹھہرائیے مگر اس جری بہادر ط نے اسے اور بھی کھلے لفظوں میں کہہ دیا اس کی عبارت یہ ہے. جس سبب سے کہ چیزیں زمین پر گر پڑتی ہیں اُسی سبب سے ان میں وزن بھی پیدا ہوتا ہے یعنی کشش ثقل ان کو بھاری کرتی ہے بوجھ اشیاء میں موافق مقدار کشش کے ہوگا۔ یہ ہے فلسفہ جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ کہ پہاڑ میں آپ کچھ وزن نہیں وہ اور رائی کا ایک دانہ ایک حالت میں ہیں۔

اقول : حقیقتِ امر اور اختلافِ جذب سے ان کے دھوکے کا کشف یہ ہے کہ ہر جسم ثقیل یقیناً اپنی حد ذات میں وزن رکھتا ہے۔ پہاڑ اور رائی ضرور مختلف ہیں، شیئ میں جتنا وزن ہو اس کے لائق دباؤ ڈالے گی پھر اگر اس کے ساتھ کوئی جذب بھی شریک کرو تو دباؤ بڑھ جائے گا اور جتنا جذب بڑھے اور بڑھے گا بیس سیر کا پتھر آدمی سر پر رکھے وہ دبائے گا اور اس میں رسیاں باندھ کر دو آدمی نیچے کو زور کریں، دباؤ بڑھے گا۔ چار آدمی چاروں طرف سے کھینچیں اور بڑھے گا لیکن جذب کی کمی بیشی اصل وزن پر کچھ اثر نہ ڈالے گی جذب کم ہو

عـــہ : **اقول :** بعد دیگرے سیّارہ دیگر کے جذب سے اور وزن ہلکا ہو گا زمین کے خلاف جہت کھینچا اور بفرض غلط ہو بھی تو کام نہ دے گا کہ وہ بھی عارضی ہوا کلام وزن اصلی میں ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

---

[1] ط ص ۸۳۔ ۱۲

[2] ص ۲۹۰

[3] دیکھو ۲۶۔ ۱۲۔

یا زائد یا اصلاً نہ ہو وہ بدستور رہے گی، ہاں اگر اوپر کی جانب کوئی جاذب یا چاری کی طرف ادھر سے سہارا دے یا کمانی کی لچک کی طرح اوپر اچھالے تو ان صورتوں میں وزن کا احساس کم ہوگا یا اصلاً نہ ہوگا فی نفسہ وزن اصلی اب بھی برقرار رہے گا مگر جذب زیریں کی کمی یا نفی احساس اصلی بھی فرق نہیں کر سکتی کہ نیچے جذب نہ ہونا نہ اوپر کو کھینچتا ہے نہ سارا نہ اچھال تو اصلی وزن کا دباؤ کم ہونا محال۔ بالجملہ جذب مؤید تھا نہ کہ مولد، لیکن انہوں نے جذب کو وزن کا مولد مانا اور واقعی ان کو اس مکابرے کی ضرورت ہے کہ وزن ذاتی میل طبعی کو ثابت کرے گا اور اس کا ثبوت جاذبیت کا خاتمہ کردے گا کما سیأتی (جیسا کہ آئے گا۔ ت) اور اس کے ختم ہوتے ہی ساری ہیات جدیدہ کی عمارت ڈھ جائے گی کہ اس کی بنیاد کا یہی ایک پتھر ہے تو قطعًا اس کا مذہب یہی ہے جیسا کہ اس کی تصریحات کثیرہ سے آشکار، نیوٹن کا قول نمبر ۸ جسے مانا ہو پہلے ہیات جدیدہ کا سارا دفتر اور خود نیوٹن کے قواعد جاذبیت سب دریا برد کردے ظاہرًا وہ نیوٹن نے ۱۶۶۵ء سے پہلے کہا ہو جب تک سیب نے گر کر جاذبیت نہ سمجھائی تھی اور اسی پر نادانستہ نمبر ۲ مبنی ہوا بہر حال کچھ ہو ہم سب ان کی ان تصریحات متناقضہ سے کام لے سکتے ہیں کہ انہیں کے اقوال ہیں لیکن ان کو اس نمبر ۱۵ سے کوئی مفر نہیں وہ ہیات جدیدہ کی بنی رکھی چاہیں تو اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ کسی جسم میں خود کوئی وزن نہیں بلکہ جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ آئندہ دھوکا نہ ہو ہم اس پر اس سے زیادہ کیا کہیں جو کہہ چکے کہ یہ بداہۃً باطل ہے ہاں وہ جو کروں پر اختلافِ وزن بتایا ہے اس سے سہل تر انہیں بتادیں۔

فاقول: ہیأت جدیدہ سے کہیے کیوں خط استوا سے قطب تک دوڑے یا عطارد و آفتاب تک پھلانگتی پھرے اس کا زعم سلامت ہے تو خود اس کے گھر میں ایک ہی جگہ رکھے رکھے شے کا وزن گھٹتا بڑھتا رہے گا آج سیر بھر[عہ] کی ہے کل سوا سیر ہوجائے گی، پرسوں تین پاؤ رہ جائے گی پھر ڈیڑھ سیر ہوجائے گی، کوئی عاقل بھی اس کا قائل ہے وجہ یہ کہ سیارات و اقمارات و نجیمات (وہ مشابہ سیارہ سوا سو سے زائد اجرام کہ مریخ و مشتری کے درمیان ابھی انیسیویں صدی میں ظاہر ہوئے ہیں جن میں جو نو و وسطا وسیرس و پلاس زیادہ مشہور ہیں) اگرچہ کثافت و بعد میں مختلف ہوں جاذبیت رکھتے ہیں قطعًا مجموعہ تفاضل کے برابر نہیں ہو سکتا، اب جس وقت ان کا اجتماع زمین کی جانب مقابل ہو کہ شے اُن کے اور زمین کے بیچ میں ہو تو زمین کی جاذبیت تو شے میں وزن پیدا کرے گی اور ان سب کی جاذبیت کہ جانبِ مخالف ہے ہلکا کرے گی۔ غلبہ جذب زمین کے باعث وزن بقدر تفاضل رہے گا اور جب اُن کا اجتماع زمین کے اس طرف ہو کہ شے

عــــہ: یہ مدت وعدت تنظیر ہے نہ کہ تحدید ۱۲ منہ غفرلہ۔

سے زمین اور وہ سب ایک طرف واقع ہوں تو وہ اور زمین سب کی مجموعی جاذبیت اس میں وزن پیدا کر کے بہت بھاری کر دے گی اور جب کچھ ادھر کچھ ادھر ہوں وزن بین بین ہوگا۔ جوہر اختلاف اوضاع پر بدلے گا اگر کہیے اختلافِ وزن کیونکر معلوم ہو سکے گا۔ جس چیز سے تولا تھا وہ بھی تو اُتنی ہی بھاری یا ہلکی ہو جائے گی۔

اقول : قطب وخطِ استوا پر اختلافِ وزن کیونکر جانا، اب کہو گے سا قول سے، ہم کہیں گے یہاں بھی اُسی سے۔

(۱۶) ہر شبانہ روز عـــہ میں دو بار سمندر میں مدوجزر ہوتا ہے جسے جوار بھاٹا کہتے ہیں۔ پانی گزوں یہاں تک کہ خلیج فوندی [1] میں نیز شہر برستول کے قریب جہاں نہر سفرن سمندر میں گرتی ہے ستر فٹ تک اونچا اٹھتا پھر بیٹھ جاتا ہے اور جس [2] وقت زمین کے اس طرف اٹھتا ہے ساتھ ہی دوسری طرف بھی یعنی قطر زمین کے دونوں کناروں پر ایک ساتھ مد ہوتا ہے یہ جذب قمر کا اثر ہے، ولہذا [3] جب قمر نصف النہار پر آتا ہے اس کے چند ساعت [4] بعد حادث ہوتا ہے آفتاب کو بھی اس میں دخل ہے ولہذا [5] اجتماع ومقابلہ نیرین کے ڈیڑھ دن بعد سب سے بڑا مد ہوتا ہے مگر اثر شمس بہت کم ہے، حدائق النجوم [6] میں جذب قمر سے ۳/۱۰ کہا اصول ہیأت [7] میں ۲/۵ یا ۲۳/۵۸ جاڑوں میں [8] صبح کا مد شام کے مد سے زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرمیوں میں بالعکس [9] چھوٹے سمندروں اور بڑی نہروں اور اُن پانیوں میں جن کو خشکی محیط ہے جیسے دریائے قزبین و دریائے ارال و بحر متوسط و بحر بالطیق و جیحوں و سیحون و گنگ و جمن وغیرہ میں نہیں ہوتا۔

اقول : مد کا جذب قمر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضر نہ اس کا انکار ضرور، مگر بر سبیل ترک ظنون وطلب تحقیق وہ بوجوہ مخدوش ہے :

وجہ اول : چاند تو زمین کے ایک طرف ہوگا دوسری طرف پانی کس نے کھینچا، یہ تو جذب

عـــہ : ص ۲۶۳ میں ۲۴ گھنٹے ۵۰ منٹ کہے نیز ص ۲۷۳ وح ص ۲۰۷ میں ۲۴ ت، ۴۸ ط ص ۱۰۶ ۲۴ ت ص ۱۰۹ ۲۴ ت۔ ۴۵ تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۲۴، ۳۸ ت، ۵۱ جغرافیا طبعی ص ۲۴، ۱۹ ت، ۵۴ بہر حال ہر یوم قمری میں دو مد ہیں یونہی جزء ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] ص ۲۷۲۔ ۱۲۔

[2] ص ۲۶۳ ح ص ۲۰۵ و ۲۰۶ ط ۱۰۶ و ۱۰۷۔

[3] ص ۲۶۵ ح ص ۲۰۵۔ ط ۱۰۹

[4] حدائق النجوم ص ۲۰۰ میں اس کی اصل مقدار تین گھنٹے بتائی اگرچہ عوارض خارجیہ سے تفاوت ہوتا ہے۔

[5] ص ۲۶۷۔ شافیہ جلد دوم ص ۳۹

[6] ص ۲۰۵۔ ص ۲۰۶

[7] ۲۶۶

[8] ح ص ۲۰۷

[9] ص ۲۶۳ و ۲۷۲، ۲۷۰ ح ص ۲۰۷۔

نہ ہوا دفع ہوا۔ اصول علم [1] الہیات وغیرہ سب میں اس کا یہ جواب دیا کہ بعید پر جذب کم ہوتا ہے سمتِ مواجہ قمر میں پانی قمر سے قریب اور زمین بعید ہے، لہذا اس پانی پر زمین سے زیادہ جذب ہوا اور بہ نسبت زمین کے چاند سے قریب تر ہوگیا۔ یوں ارتفاع ہوا ادھر کا پانی قمر سے بعید اور زمین سے قریب ہے، لہذا زمین پر پانی سے زیادہ جذب ہوا اور ادھر کا حصہ زمین چاند سے بہ نسبت آب قریب تر ہوگیا تو وہ پانی مرکز زمین سے دور ہوگیا اور مرکز زمین سے دوری بلندی ہے ادھر یوں ارتفاع ہوا۔[2]

اقول : اولاً : جس طرح قرب و بعد سے اثر جذب میں اختلاف ہوتا ہے یونہی مجذوب کے ثقل وخفت سے بھاری چیز کم کھینچے گی اور ہلکی زیادہ سمت مقابل کا پانی بہ نسبت زمین کیا ایسا بعید ہے کہ زمین سے متصل ہے اور سمندر کی گہرائی [3] زیادہ سے زیادہ پانچ میل بتائی گئی ہے قمر کا بعد اوسط ۲۳۸۸۳۳ میل ہے اور زمین کا قطر معدل ۷۹۱۳ میل تو اس جانب کے اجزائے ارضیہ کا قمر سے بعد ۲۴۶۷۴۶ میل ہوا اس کثیر بعد پر چار پانچ میل کا اضافہ ایسا کیا فرق دے گا لیکن پانی بہ نسبت زمین بہت ہلکا ہے زمین کی کثافت پانی سے چھ گنی کے قریب ہے یعنی ۵ء۶۷ [4] تو اگر تفاوت بعد اس کے جذب میں کچھ کمی کرے تفاوت ثقل اس کمی پر غالب آئے گا یا نہ سہی پوری تو کردے گا۔ اور زمین و آب پر جذب یکساں رہ کر پانی زمین سے ملا ہی رہے گا تو مد نہ ہوگا بخلاف سمت مواجہ قمر کہ ادھر کا پانی قرب و لطافت دونوں وجہ کا جامع ہے تو اسی طرف مد ہونا چاہیے۔

ثانیاً : نمبر ۱۸ میں آتا ہے ہوا و آب و خاک مجموعہ تمہارے نزدیک کرہ زمین ہے اور قمر مجموع کو جذب کررہا ہے تو سب ایک ساتھ اٹھیں نہ کہ ادھر کا پانی زمین کو چھوڑ جائے اور ادھر کی زمین پانی کو چھوڑ آئے، دیکھو تمہارے زعم میں جذب شمس سے زمین گھومتی ہے تو تینوں جز خاک و آب و باد کو ایک ساتھ یکسان متحرک مانتے ہو نہ کہ سب ایک دوسرے سے جدا ہو کر چلیں۔

---

[1] ص ۲۶۴ ط ص ۱۰۷۔ ح ص ۲۰۵ و ۲۰۶ ص ۱۵۲ اس کے اخیر میں اسے جاہلانہ بیان کیا اور ط میں متحیرانہ اقرار کرکے کہ اس کا بیان پیچیدہ ہے اور بات صاف نہ کہہ سکا، ح کا کلام بھی مضطرب و مشتبہ سا رہا، ص نے صاف بیان کیا لہذا ہم نے اسی سے نقل کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] نظارہ عالم میں براہِ جہالت اُسے یوں لکھا کہ دوسری جانب کا پانی بعد کے باعث ساکن رہتا ہے لیکن زمین جو اس پانی کے اندر ہے کھینچتی ہے۔

[3] جغرافیہ طبعی ص ۱۹۔ ۱۲

[4] حدائق میں گزرا ۳ گھنٹے بعد۔

ثالثًا : اگر ایسا ہوتا سمت مواجہ کی ہوا پر قمر کا جذب ادھر کے پانی سے بھی زائد ہوتا کہ اقرب بھی اور الطف بھی، اور ادھر کی ہوا کو تمہارے زعم باطل پر ادھر کا پانی چھوڑ آتا جس طرح اس پانی کو ادھر کی زمین چھوڑ گئی تولازم تھا کہ مد کے وقت دونوں طرف نہ سطح زمین پر پانی ہوتا نہ سطح آب پر ہوا، بلکہ ہر دو کے بیچ میں خلا ہوتا۔ یہ بداہتًا باطل ہے، اطراف کے پانی کا آکر اس جگہ کو بھرنا کیوں یہ حرکت نہ اُن پانیوں کے مقتضائے طبع ہے نہ زمین کا اثر نہ استحالہ خلا کی ضرورت، نمبر ۲۵ میں آتا ہے۔ کہ خلا تمہارے نزدیک محال نہیں پھر بلاوجہ اور پانی کیوں چل کر آئیں گے۔

وجہ دوم : کشش قمر سے مَدہوتا تو اس وقت ہوتا جب قمر عین نصف النہار پر سیدھے خطوں میں پانی کو کھینچتا ہے لیکن پانی وہاں کا اٹھتا ہے جہاں نصف النہار سے گزرے قمر کو گھنٹے ہوچکتے ہیں [1]۔ اصول ہیأت میں اس کے دو حیلے گھڑے یکم پانی کا سکون اسے فورًا جذب قبول نہیں کرنے دیتا انتہی یعنی جسم میں حرکت سے انکار ہے حتی الامکان محرک کی مقاومت کرے گا اس لیے پانی فورًا نہیں اٹھتا۔

اقول : اولاً : قمر صرف سیدھے خط پر کھینچتا ہے یا ترچھے پر بھی، بر تقدیر اول کس قدر باطل صریح ہے کہ جس وقت جذب ہو رہا تھا پانی نہ ہلا، جب جذب اصلًا نہ رہا گزوں اٹھا یعنی وجود مسبب وجود سبب سے نہیں ہوتا بلکہ سبب معدوم ہونے کے گھنٹوں بعد، بر تقدیر ثانی قمر جس وقت افق شرقی پر آیا اس وقت سے اس پانی کو کھینچ رہا تھا تو ٹھیک دوپہر کو اٹھنا فورًا اثر قبول کرنا نہ تھا بلکہ چھ گھنٹے بعد عجب کہ دوپہر کامل جذب ہوا اور وہ بھی اس طرح کہ ہر لحہ پر پہلے سے قوی تر ہوتا جائے یہاں تک کہ نصف النہار پر غایت قوت پر آئے اور پانی کو اصلاً خبر نہ ہو جب جذب ضعیف پڑے اور آنًا فانًا زیادہ ضعیف ہوتا جائے تو گھنٹوں کے بعد اب اثر پیدا ہوا اور یہیں سے حدائق النجوم کے جواب کا رد ہوگیا کہ امتداد سبب اشتداد سبب سے زیادہ موثر ہے۔

اقول : ہاں گرمی کے سہ پہر کو دوپہر سے زیادہ گرمی ہوتی ہے جاڑے کی سحر کو شب سے زیادہ سردی ہوتی ہے مگر زیادت کا فرق ہوتا ہے نہ یہ کہ مدت مدید تک بڑھتا ہوا اشتداد امتداد رکھے اور اثر اصلًا نہ ہو جب وقتًا فوقتًا بڑھتے ہوئے ضعف کا امتداد ہو اس وقت آغاز اثر ہو یعنی جون، جولائی کی دوپہر کو اصلًا گرمی نہ ہو تیسرے پہر کو ہو۔ دسمبر، جنوری کی آدھی رات کو سردی نام کو نہ ہو سحر کے وقت ہو، ایسا الٹا اثر ہیأت جدیدہ میں ہوتا ہوگا۔

ثانیًا : محرک کی قوت اگر جسم پر غالب نہ ہوا اصلًا حرکت نہ کرے گا، من بھر کے پتّھر میں رسّی باندھ کر

---

[1] ص ۲۶۶

ایک بچہ کھینچے کبھی نہ کھینچے گا اور اگر اس درجہ غالب ہو کہ اسے تاب مقاومت نہ ہو فورًا متحرک ہو گا مزاحمت کا اثر اصلًا ظاہر نہ ہو گا جیسے ایک مرد گیند کو کھینچے اور اسکی مقاومت اس کی قوت کے سامنے قیمت رکھتی ہے تو البتہ فورًا اثر نہ ہو گا اسے قوت بڑھانی پڑے گی زیادت قوت کے وقت اثر ہو گا نہ یہ کہ منتہائے قوت تک زور کر کے تھک جائے اور نہ ملے اب کہ ضعیف زور رہ جائے اور لحظہ بہ لحظہ گھٹتا جائے تو اس گھٹی ہوئی قوت کو مانے ۔ پانی کی مقاومت قمر کی قوت کے آگے اول تو قسم دوم کی ہونی چاہیئے جو ساری زمین کو کھینچ لے جاتا ہے اس کے سامنے اتنا پانی ایسا کتنے پانی میں ہے کہ گھنٹوں نام کو نہ ملے اور نہ سہی قسم سوم ہی مانئے تو انتہائے قوت کے وقت اثر ظاہر ہونا تھا نہ کہ تھک رہنے کے بعد مری ہوئی طاقت سے ۔

ثالثًا : جب پانی اتنی مقاومت کرے واجب ہے کہ زمین اس سے بدرجہا زائد مزاحم ہو تو جس وقت پانی اثر لے زمین اس سے بہت دیر بعد متاثر ہو، اور اس طرف کے پانی کا اٹھنا خود نہ تھا بلکہ زمین کے اٹھنے سے تو واجب کہ ادھر کے پانی میں جب مد ہو ادھر کے پانی میں سکون ہو ادھر کے پانی میں مدتوں بعد جب زمین اثر مانے مد ہو اس وقت ادھر کے پانی میں کب کا ختم ہو چکا حالانکہ دونوں طرف ایک ساتھ ہوتا ہے ۔

رابعًا : رات دن میں دو[1] ہی مد ہوتے ہیں اب لازم کہ چار ہوں دو پانی کے اپنے اور دو جب زمین متاثر ہو کر اٹھے ۔

خامسًا : جانب قمر میں چار[2] مد ہوں اور طرف مقابل میں دو کہ باتباع زمین ہیں اور اس کے دو ہی تھے، غرض یہ لوگ اپنے اوہام بنانے کے لیے جو چاہیں منہ کھول دیتے ہیں۔ اس سے غرض نہیں کہ اوندھی پڑے یا سیدھی، اور پڑتی اوندھی ہی ہے ۔ حیلہ دوم قعر دریا میں اور کناروں پر پانی کی حرکت بھی اثر جذب میں دیر کی معین ہوتی ہے ۔

اقول : سمندر کے قعر میں پانی کی حرکت کیسی، سمندر میں نہروں کا ساڈھال نہیں، ولہذا دھار نہیں، نہ قعر میں ہوا ہے نہ اوپر کی ہوا کا اثر قعر تک پہنچتا ہے کیسی ہی آندھی ہو سو[100] فٹ کے بعد پانی بالکل ساکن رہتا ہے [1] کناروں کی حرکت ہوا سے ہے جہاتِ اربعہ سے ایک جہت مثلًا مشرق کو حرکت قمر کی طرف حرکت صاعدہ کے لیے کیا منافی ہے کہ تاخیر اثر میں معین ہو گی دیکھو تمہارے نزدیک زمین مشرق کو جاتی ہے اور اسی آن میں جذب شمس سے مدار پر چڑھتی ہے دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں ۔

---

[1] تعریبات شافیہ جزء ثانی ص ۳۸ ۔ ۱۲ ۔

وجہ سوم : کشش ماہ سے مَد ہوتا تو چھوٹے پانیوں میں کیوں نہیں ہوتا۔ چاند جس پانی کے سامنے آئے گا اسے کھینچے گا اس کے جواب میں اصول الہیأت نے تو ہتھیار ڈال دیئے، کہا یہ کسی مقامی سبب سے ہے۔

اقول : یہی کہنا تھا تو وہاں کہنا چاہیے تھا کہ جزر و مد کا کوئی مقامی سبب ہے جس کے سبب یہ قاہر ایراد نہ ہوتے۔ حدائق النجوم نے اس پر دو مہمل حیلے تراشے، یکم مد کے لیے اجزائے آب کا اختلاف چاہیے کہ بعض کو قمر کھینچے بعض کو نہیں تو جسے کھینچا وہ اٹھتا معلوم ہو یہ پانی چھوٹے ہیں قمر جب ان کی سمت الراس پر آتا ہے، سارے پانی کو ایک ساتھ کھینچتا ہے لہذا مد نہیں ہوتا۔

اقول : اولاً : جہالت ہے اگر سارا پانی ایک ساتھ اٹھے تو کیا اس کا بڑھنا اور کناروں پر پھیلنا اور پھر گھٹنا اور کناروں سے اتر جانا محسوس نہ ہوگا، عقل عجب چیز ہے۔

ثانیاً : تمھارے نزدیک تو قمر سارے کرہ زمین کو کھینچتا ہے نہ کہ بڑے سمندر میں ایک حصہ آب کو کھینچے باقی کو نہیں۔ کچھ بھی ٹھکانے کی کہتے ہو، حیلہ دوم قمر کی قوت تاثیر صرف اس وقت ہے کہ نصف النہار پر گزرے اور وہ تھوڑی دیر تک ہے یہ پانی کم پھیلے ہوئے ہیں ان کی سمت الراس سے قمر جلد گزر جاتا ہے لہذا اثر نہیں ہونے پاتا۔

اقول : بڑے سمندروں میں قمر سمت الراس پر بدرجہ اولٰی نہ ہوگا بلکہ مختلف حصوں پر مختلف وقتوں میں آئے گا اور ہر حصے سے اتنا ہی جلد گزر جائے گا جتنا جلد چھوٹے سمندروں سے گزرا تھا تو چاہیے کہیں بھی مد نہ ہو اور اگر قبل و بعد کے ترچھے خطوط پر جذب یہاں کام دے گا تو وہاں کیا نصف النہار سے گزر کر جذب نہیں ہوتا۔ طلوع سے غروب تک ترچھے خطوط پر برابر پانی کو جذب کرتا ہے تو سب میں مد لازم حتیٰ کہ جھیلوں تالابوں بلکہ کٹورے کے پانی میں جب کہ طلوع قمر سے غروب تک کھلے میدان میں رکھا ہو۔

وجہ چہارم : سوائے وقت اجتماع و مقابلہ پانی پر نیرین کا گزر ہر روز جدا ہوتا ہے کیا آفتاب پانی کا جذب نہیں کرتا حالانکہ وہ حرارت اور یہ رطوبت ہے اور حرارت جاذب رطوبت ہے۔ شمس اگر بہ نسبت قمر بعید تر ہے تو دونوں کے مادے کی نسبت، تو دیکھو بعد شمس بعد قمر کا ۳۳ء۳۷۳ ہی مثل ہے اور مادہ شمس تو مادہ قمر کا تقریباً ڈھائی کروڑ گناہ یا اس سے بھی زائد ہے [1] تو اسی حساب سے جذب شمس زائد ہونا تھا رات دن میں چار مد ہوتے ہیں دو قمر دو شمس سے، حالانکہ دو ہی ہوت ہیں، تو معلوم ہوا کہ جذب شمس نہیں

---

[1] اصول ہیأت ص ۲۹۴ میں ۲۴۴۹۰۷۴۴ کہا اور ص ۱۵۶ پر ۲۵۱۸۰۸۰۰ کہ ڈھائی کروڑ سے زائد ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو جذب قمر بالاولے نہیں اس کے دو جواب دئے گئے، یکم حدائق النجوم میں اس پر صرف وہی تفاوت بعد کا عذر سنا کر کہا پانی کو جذب شمس جذب قمر کا ۴/۱۰ ہے۔

اقول : اولاً : اس کا رد نفس تقریر سوال میں گزرا کہ بعد کی نسبت دیکھی مادوں کی تو دیکھو۔

ثانیاً : ۴/۱۰ ہی سہی جب بھی چار مدوں سے کدھر مفر، قمر سے دو بار ستر فٹ اٹھے شمس سے دوبارہ اکیس فٹ دوم اصول الہیأۃ میں اس پر وہ مہمل سا مہمل راگ گایا کہ تذکرہ کرتے بھی کاغذ کے حال پر رحم آئے کہ اسے کیوں سیاہ کیا جائے۔ کہتا ہے مد تو یوں ہوتا ہے کہ زمین کی دونوں جانب جاذبیت کا اثر پیش ہو جتنا تفاوت ہوگا مد زیادہ ہوگا بالعکس آفتاب کا زمین سے بعد قطر زمین کے گیارہ ہزار پانچسو سینتیس مثل ہے تو دونوں جانب کے پانیوں کا آفتاب سے بعد ۱/۱۱۵۳۷ کا فرق رکھے گا تو جذب دونوں طرف تقریباً برابر ہوگا۔ لیکن قمر کا زمین سے بعد قطر زمین کے تیس ہی مثل ہے لہذا دونوں طرف کا فرق ۱/۳۰ ہوگا تو جذب میں تفاوت بین ہوگا اور اسی پر مد کا توقف ہے اور بالاخر نتیجہ یہ دیا کہ قمر شمس : : ۱/۲۔ ۱ : ۲

اقول : اولاً : موج مد کو تفاوت جذب جانبین ارض پر موقوف ماننا کیسا جہل شدید ہے، جب ایک جانب جذب ہو بداہۃً ارتفاع ہوگا خواہ دوسری جانب جذب اس سے کم یا زائد یا برابر ہو یا اصلاً نہ ہو۔

ثانیاً : اب بھی چار مد بدستور رہے قمر سے دو بار ستر فٹ اٹھے تو شمس سے دو بار اٹھائیس فٹ۔

وجہ پنجم : کہتے ہیں اجتماع یا مقابلہ نیرین کے وقت مد اعظم یوں ہوتا ہے کہ دونوں جذب معًا عمل کرتے ہیں۔

اقول : مقابلہ میں اثر واحد مقتضائے ہر دو جاذبہ نہ ہوگا بلکہ متضاد کہ ہر ایک اپنی طرف کھینچے گا اس کی صورتوں کی تفصیل اور نتائج کی تحصیل اور یہاں جو کچھ ہیأتِ جدیدہ نے کہا اس کی تنقیح و تذلیل موجب تطویل، سے جانے دیجئے مگر تصریح ہے کہ مد اعظم اجتماع واستقبال کے ڈیڑھ دن بعد ہوتا ہے وہاں تو پانی نے ۹ ہی گھنٹے اثر نہ لیا تھا یہاں ۳۶ گھنٹے ندارد، اگر اثر اجتماع دو جذب تھا وقت اجتماع پیدا ہوتا نہ کہ بارہ پہر گزار کر۔

وجہ ششم : یوں ہی تربعین میں بھی مد اقصر ۳۶ گھنٹے[1] بعد ہے۔

وجہ ہفتم : اقول : اگر یہ جذبِ قمر ہوتا تو ہمیشہ دائرۃ الارتفاع قمر کی سطح میں رہتا تو بحرین شمالی و جنوبی میں جن کا میل میل قمر سے زائد ہے جب قمر افق شرقی پر ہوتا مد جانب مشرق چلتا شمالی میں جنوب کو مائل، جنوبی

---

[1] ص ۲۷۳ ص ۱۵۹۔ ۱۲۔

میں شمال کو، پھر جتنا قمر مرتفع ہوتا شمالی کا جنوب جنوبی کا شمال کو مائل ہوجاتا۔ جب نصف النہار پر پہنچتا شمالی کا ٹھیک جنوبی جنوبی کا ٹھیک شمالی ہوجاتا، جب غرب کی طرف چلتا دونوں جانب غرب متوجہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مد [1] کی حرکت مغرب سے مشرق کو مشاہدہ ہوتی ہے اس کی توجیہ [2] یہ کی جاتی ہے کہ مد سیر قمر کا اتباع کرتا ہے۔

اقول : مجذوب کو موضع جاذب کا اتباع لازم ہے اس کی طرف کھینچے، نہ یہ کہ چال میں اس کی نقل کرے، قمر اپنی سیر خاص سے جس میں رو بمشرق ہے دو گھنٹے میں کم و بیش ایک درجہ چلتا ہے اور اتنی ہی دیر میں زمین تمہارے نزدیک ۳۰ درجے مشرق ہی کو چلتی ہیں تو ہر گھنٹے پر ساڑھے چودہ درجے مغرب کو پیچھے رہتا ہے تو مد کو لازم کہ جانب جاذب یعنی مشرق سے مغرب کو جائے نہ کہ اس کی چال کی نقل اتارنے کو اسے پیچھ کرکے اپنا منہ بھی مشرق کو لے کر جتنا چلے جاذب سے دور پڑے۔

وجہ ہشتم :اقول : موسمِ سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرما میں شام کا، کیا سردی میں چاند صبح کو پانی سے زیادہ قریب ہوتا ہے شام کو دور ہوجاتا ہے، اور گرمی میں بالعکس۔

وجہ نہم :اقول : مد کی چال تجدد امثال سے ہے نہ یہ کہ وہی پانی جو یہاں اٹھا تھا کسی طرف منہ کرکے سطح آب کی سیر کرتا ہے اثر قمر سے سب اجزائے آب پر باری باری ہے تو سب متاثر ہوں گے نہ کہ ایک اثر لے کر دوڑتا پھرے باقی چپکے پڑے رہیں۔ اس کی نظیر سایہ ہے جب آدمی چلتا ہی دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے۔ کہ سایہ اس کے ساتھ چل رہا ہے۔ ایسا نہیں بلکہ جب آدمی یہاں تھا، آفتاب یا چراغ سے یہ جگہ محجوب تھی۔ اس پر سایہ تھا جب آگے بڑھا، یہ جگہ حجاب میں نہ رہی یہ سایہ معدوم ہوگیا اب اگلی جگہ حجاب میں ہے اس پر سایہ پیدا ہوا، اسی طرح ہر جز حرکت پر ایک سایہ معدوم اور دوسرا حادث ہوتا ہے۔ سلسلہ پے درپے بلا فصل ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہی سایہ متحرک ہے یہی حال یہاں ہونا لازم تو اوقیانوس شمالی میں جہاں قمر پانی سے جنوب کو ہے ضرور ہے کہ پانی کا جنوبی حصہ پہلے اٹھے پھر جو اس سے شمالی ہے کہ اقرب فالاقرب کا سلسلہ بھی یہی ہے اور ہر قریب تر پر خطِ جذب بھی استقامت سے قریب ہے تو مد کی چال جنوب سے شمال کو ہو اور اسی دلیل سے اوقیانوس جنوبی میں شمال سے جنوب کو، حالانکہ ہوتا عکس ہے۔ شمالی [3] میں موج جنوب کو جاتی ہے جنوبی میں شمال کو۔

وجہ دہم : [4] مد کی چال بحر اطلانتک یعنی اوقیانوس غربی میں فی ساعت سات ''سو میل ہے۔

---

[1] ح ص ۲۰۷۔ ۱۲۔

[2] ح محل مذکور ۱۲۔

[3] ص ۲۲۷۔ ۱۲۔

[4] ص ۲۷۳۔ ۱۲۔

جزائر غربیہ و آئرلینڈ کے درمیان ۵۰۰ میل کہیں ۱۶۰ میل کہیں ۶۰ کہیں ۳۰ ہی میل جذب قمر میں یہ اختلاف کیوں، بالجملہ جذب قمر راست نہیں آتا، رہا دوران یعنی وجود و عدم میں دو شے کی معیت ایک کے لیے دوسری کی علیت پر دلیل نہیں نہ کہ بعدیت، ہاں ان مشاہدات سے اتنا خیال جائے گا کہ علت کو ان اوقات سے کچھ خصوصیت ہے اگر کہیے علت کیا ہے۔

اقول : اولاً : ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادۃ اللہ جل وعلا ہے مسببات کو جو اسباب سے مربوط فرمایا ہے سب کا جان لینا ہمیں کیا ضرور، بلکہ قطعاً نامقدور کون بتاسکتا ہے کہ سوزن مقناطیس کا جدیُ الفرقد سے کیا ارتباط ہے، ابھی گزرا کہ اصول ہیأت میں بحیرات وانہار میں مدنہ ہونا سبب مجہول کی طرف نسبت کیا اسی طرح اماکن مختلفہ سے اختلاف مدت حدوث مدکو۔

ثانیاً : ہمارے یہاں تو ثابت ہی تھا کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ قرآن عظیم نے فرمایا : "وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُوْرِ ۝"[1] (اور قسم ہے سلگائے ہوئے سمندر کی، ت)

حدیث میں ہے : انّ تحت البحر نارًا۔[2] (بے شک سمندر کے نیچے آگ ہے۔ ت)

ہیأت جدیدہ بھی اسے مانتی ہے ۱۰۵۶ء میں [3]بحر الکاہل سے دھواں نکلنا شروع ہوا اور مادہ آتشی کہ قعر دریا سے نکلا تھا مجتمع و منجمد ہو کر سطح آب پر بشکل جزیرہ ہوگیا اس میں سوراخ تھے جن سے ایسے شعلے نکلتے کہ دس میل تک روشن کرتے۔ طوفان آب کے اسباب سے ایک سبب [4]دریا کے اندر بخار و دخان پیدا ہونا ہے، ایسے ہی بخارات اندر سے آتے اور پانی کو اٹھاتے ہوں یہ مد ہوا جیسے جوش کرنے میں پانی اونچا ہوتا ہے ان کے منتشر ہونے پر پانی بیٹھتا ہو یہ جزر ہوا، جاڑوں میں صبح کا مدزیادہ ہونا بھی اس کا موید ہے سرما میں صبح کو تالابوں سے بکثرت بخارات نکلتے ہیں، کنویں کا پانی گرم ہوتا ہے، سطح ارض پر استیلائے برد کے سبب حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور رات بڑی اس طویل عمل حرارت سے ادھر بخارات زیادہ اٹھے پانی میں زیادہ بلند ہونے کی استعداد آگئی "وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝"[5]۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۲/۶

[2] المستدرک للحاکم کتاب الاھوال ان البحر ھو جھنم، دار الفکر بیروت، ۴/۵۹۶

[3] ج غ ص ۲۶۔ ۱۲ ج غ سے مراد جغمینی یا چغمینی ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

[4] ح ص ۲۰۸ وغیرہ ۱۲

[5] القرآن الکریم ۲۴/۶۴

(۱۷) جاذبیت[1] مرکز سے نکل کر اس کے اطراف میں خط مستقیم پر پھیلتی اور مرکز[2] ہی کی طرف کھینچتی ہے۔

اقول: یہاں تک کہہ سکتے تھے کہ جاذبیت کا آغاز مرکز سے ہے، نہ یہ کہ مرکز ہی جاذب ہے مگر نمبر ۱۵ میں گزرا کہ حدائق میں مجذوب کا بعد مرکز زمین سے لیا اور اس کے اختلاف پر وزن گھٹایا یوں ہی اصول الہیات میں مرکز زمین سے بعد لیا اس کا مفادیہ ہے کہ مرکز ہی جاذب ہے۔ لیکن

اولاً: یہی لوگ قائل ہیں کہ ہر شیئ میں جذب ہے۔ **ثانیاً:** یہ کہ جذب بحسب مادہ جاذب ہے۔ (نمبر ۱۰) (مرکز میں اختلاف مادہ کہاں۔

ثالثاً: اختلاف کثافت سے اختلاف قوت مرکز قدر قرین قیاس تھی حجم کرہ، کا مرکز پر کیا اثر مگر بالعکس ہے۔ کثافت عطارد زمین سے زائد ہے مگر بوجہ صغر جاذبیت ۳/۵ کثافت[3] زمین شمس سے چوگنی ہے مگر جاذبیت ۱/۲۸ (نمبر ۱۵)

رابعاً: یہی کہتے ہیں جو زمین[4] کے اندر چلا جائے اس کے اوپر کے اجزاء زمین اسے اوپر کھینچیں گے اور نیچے کے نیچے کو اور خاص مرکز پر سب طرف کوشش اجزاء یکساں ہوگی اور یہی ان کے قواعد سے موافق تر ہے۔

(۱۸) ہوا[5]، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرہ زمین ہے، یہ سب ثقیل ہیں، ہوا روئے زمین سے ۴۵ میل بلندی تک ہے اور اتنی بھاری[6] ہے کہ ایک انچ مربع جگہ پر اس کا بوجھ ۱۵ پونڈ ہے ہر میانہ[7] قد آدمی پر ۳۹۲ من کے قریب بوجھ ہے یہاں سے صرف ۳۷ میل بلندی تک ہوا[8] کا وزن ۱۴۴۹۸۴۰۰۰، ۰۰۰، ۰۰۰، ۰۰۰ من ہے یہ ہیات جدیدہ کے تخیلات ہیں ہمارے نزدیک عنصر چار ہیں نار و ہوا خفیف و طالب علم اور آب و خاک ثقیل و طالب سفل، ہیأت جدیدہ نے ثقل[9] ہوا پر یہ دلیل پیش کی کہ بوتل کو تولو پھر بذریعہ آلہ اسے ہوا سے خالی کر کے تولو۔ اب ہلکی ہوگی چھ انچ مکسر بوتل کا وزن ہوا نکال کر تولنے سے دو گرین ہے معتدل کی قید اس لیے کہ زیادہ گرمی سے ہوا رقیق ہو کر وزن گھٹ جائے گا۔ **اقول:** بلکہ تمہاری نافہمی، یہ ہوا کا وزن نہیں زمین سے قریب ہوا میں اجزائے ارضیہ اجزائے بخاریہ و اجزائے دخانیہ وغیرہا مخلوط ہیں ان کا وزن ہے یہ تو ان کی دلیل کا ابطال ہوا۔ دعوے کی ابطال کی کیا ضرورت ہر شخص اپنے

---

[1] ح ص ۳۸۔ ۱۲

[2] ط ص ۱۱۴۔ ۱۲

[3] ص ص ۲۶۶۔ ۱۲

[4] ط ص ۸۳۔ ۱۲

[5] ح ص ۱۵۲۔ ۱۲

[6] ط ص ۱۳۴۔ ۱۲ اور ح میں ۲/۵۔ ۱۴ پونڈ کہا ۱۲ منہ غفرلہ

[7] ط ص ۱۱۔ ۱۲

[8] ص ص ۱۲۰۔ ۱۲

[9] ط ص ۱۳۴۔ ۱۲

وجدان سے جانتا ہے کہ اسے اپنے سر پر ماشہ بھر بھی بوجھ نہیں معلوم ہوتا نہ کہ ۳۹۲ من، انسان تو انسان ہاتھی کی بھی جان نہ تھی کہ اتنا بوجھ سہارے اور سہارنا کیسا محسوس تک نہ ہو، اس کے دو جواب[1] دیتے ہیں اول یہ کہ آدمی کے اندر بھی ہوا ہے باہر کی ہوا انسان کو دباتی اور اندر کی ہوا ابھارتی ہے یوں مساوات رہتی ہے اور بوجھ محسوس نہیں ہوتا۔ باہر کی ہوا نہ ہوتی تو اندر کی جسم کو چاک کرکے نکل جاتی، بیرونی ہوا کے دباؤ میں ضرر کی جگہ نفع دیا۔

اقول : اولاً : کہاں یہ جوفِ بشر کی دو چار ماشے ہوا اور کہاں وہ ۳۹۲ من پختہ کا انبار کچھ بھی عقل کی کہتے ہو، زمین کی نافریت اپنے تیرہ ۱۳ لاکھ گناہ آفتاب کی جاذبیت پر غالب آتی ہے۔ سب سیارے مل کر کہ چاند سے کروڑوں حصے زیادہ قوی ہوئے اسے کھینچتے ہیں اور وہ نہیں سرکتا۔ چاند کا جذب[2] اپنے سے مہا سنکھوں زائد جذب زمین پر غالب آکر پانی بلکہ خود سارے کُرہ زمین کو کھینچ لے جاتا ہے، دو ماشے ہوا چار سو من ہوا کا بوجھ برابر کرتی ہے کوئی بات بھی ٹھکانی کی ہے۔

ثانیاً : وہ اپنی بوتل کہاں بھلائی، جب ہوا سے خالی کر اندر کا اُبھار گیا اور اوپر سے منوں کا بوجھ، بوتل ٹوٹ کیوں نہ گئی، تمہارے تولنے کو کیوں باقی رہی۔

ثالثاً : اندر کی ہوا کیا بیرونی ہوا کی غیر جنس ہے اس میں دبانا اس میں اُبھارنا کیوں ہے۔

رابعاً : جب ہوا ثقیل ہے اندر کی بھی ثقیل ہے بلکہ آمیزش رطوبات سے ثقیل تر، ثقیل اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جسم انسانی ہوا سے کہیں بھاری ہے اسے ابھارنا کیا معنی! واجب تھا کہ اندر کی ہوا بھی جذب زمین سے متاثر ہو کر نیچے کو دباتی مگر اقرار کرتے ہو کہ اوپر کو ابھارتی ہے تو معلوم ہوا کہ جذبِ زمین بھی باطل اور ہوا کا ثقل بھی باطل، بلکہ وہ خفیف و طالب علو ہے۔

دوم یہ کہ ہوا کا یہ بوجھ اجزائے جسم پر مساوی تقسیم ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا۔

اقول : اولاً : یہ عجیب منطق ہے کہ ایک طرف سے دباؤ تو بوجھ معلوم ہو اور سب طرف سے صدہا ان کے دباؤ میں پیسو تو رتی بھر بھی محسوس نہ ہو، ایک گولر کو صرف اوپر سے ہتھیلی رکھ کر دباؤ تو وہ پچک جائے گا اور مٹھی میں لے کر چاروں طرف سے دباؤ تو سرمہ ہو جائے گا۔

ثانیاً : مساوی تقسیم بھی غلط ہم نے اپنے محاسبات ہندسیہ میں ثابت کیا ہے کہ ہوا جسے کرہ بخار و عالم نسیم کہتے ہیں اس کا دل سر کی جانب صرف ۴۵ میل اور دہنے بائیں آگے پیچھے چھ سو میل کے قریب ہے

---

[1] ط ص ۱۳۲۔ ۱۲

[2] ان سب کا بیان فصل دوم میں آتا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

تو ایک طرف سے اگر ۳۹۲ من بوجھ ہے اور اطراف سے ۵۲۲۷ من ہے پھر مساوات کہاں۔

ثالثًا: سب اجزائے جسم پر تقسیم بھی غلط کھڑے ہونے میں تلووں پر ہوا کا کیا بوجھ ہے اور لیٹنے میں ایک جانب سر سے پاؤں تک کچھ نہیں۔

رابعًا: بالفرض سہی تو ایک انسان کے سر کی سطح بالا کہ نیم سطح بیضی کے قریب ہے کم و بیش اسی انچ ہے اور تمہارے نزدیک ایک انچ کی سطح پر ہوا کا بوجھ ۷۰/سیر تو صرف سر پر ۱۴۵ من بوجھ ہوا یہ تو اور اجزاء پر تقسیم نہیں، کیا انسان کا سر ۱۴۵ من بوجھ اٹھا سکتا ہے، کیا وہ پس کر سرمہ نہ ہو جائے گا نہ کہ اصلاً محسوس تک ہو۔ اس جواب دوم کو پانی کی مثال سے واضح کیا جاتا ہے کہ دیکھو دریا میں غوطہ لگاؤ تو صدہا من پانی اوپر ہے مگر بوجھ نہ معلوم ہوگا اس کی وہی وجہ ہے کہ سب طرف سے دباؤ مساوی تقسیم ہے۔

اقول: ہزار ہا تھ گہرے کنویں میں غوطہ لگا کر تہہ تک پہنچے جب بھی بوجھ محسوس نہ ہوگا حالانکہ سارا پانی سر ہی پر ہے کروٹوں پر صرف بالشت دو بالشت پاؤں پر کچھ نہیں تو وجہ یہ نہیں بلکہ وہ جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ ثقیل اپنے حیز میں اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جس [2] کا خود ہیات جدیدہ کو اعتراف ہے واہذا غوطہ خور کو نیچے جانے میں پانی کے ساتھ زور کرنا پڑتا ہے اور اوپر بسہولت اٹھتا ہے۔ اور جو خود ابھارے اس کا دباؤ پڑنا کیا معنی بخلاف ہوا کہ جسم انسان سے ہلکی ہے یہ اگر ثقیل ہوتی تو اس صدہا من بوجھ سے ضرور انسان کو پیس ڈالتی اگر کہیے زمین کے قریب ہوا میں ابھی تم نے بھی وزن تسلیم کیا پھر کچھ تو محسوس ہو۔

اقول: وہ اجزاء غبار و بخار و دخان وغیرہا نہایت باریک باریک ہوا میں متفرق ہیں تو انسان کے سر سے گنتی کے جز متصل ہوتے ہیں جن سے زیادہ گرد اڑ کر سر پر پڑنے میں ہوتے ہیں جن کا بار اصلاً محسوس نہیں ہوتا۔ ان دونوں جوابوں کی غلطی ظاہر ہو گئی۔

اقول: یہاں اور مباحث و انظار دقیقہ ہیں جن کی تفصیل موجبِ تطویل، نہ ہم کو ضرورت نہ دلیل ابطال کی حاجت کہ ہم ابطالِ دلیل کر چکے رد دعوے کو اسی قدر بس ہے کہ دعوٰی بے دلیل باطل و ذلیل۔ رہا حقیقت ماننا اس کے لیے شہادت حس کافی ہے کہ کس قدر کثیر حجم کی سروں پر موجود ہے اور باز نہیں ڈالتی بلا دلیل اس شہادت کو غلط نہیں کہہ سکتے جیسے حسِ بصر میں اغلاط ہوتے ہیں مگر غلطی وہیں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دینا ہے تو روشن ہوا کہ ہوا کو خفیف ہی کہا جائے گا اور اس کا ثقیل ماننا باطل۔

---

[1] ص ۱۳۲۔ ۱۲

[2] ط ص ۱۲۰۔ ۱۲

(۱۹)ہوائے تجارت یعنی مقامی ہوا کہ خطِ استوا میں ہمیشہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے اور عرض شمالی میں شمال اور جنوبی میں جنوب سے خطِ استوا کی طرف مائل ہوتی ہے اور بحر احمر میں ہمیشہ سواحل عرب شریف کی موازات کا لحاظ رکھتی ہے اور تجارت کے لیے کمال نافع ہے اُس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ خط استوا[1] پر حرارتِ شمس زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی ہوا ہلکی ہو کر اوپر چڑھتی ہے اور قطبین کی ہوا تعدیل کے لیے یہاں آتی ہے خط استوا[2] پر حرکت زائد ہے کہ مدار بڑا ہے جتنی تیز حرکت یہاں ہے ہوا کہ طرفین سے اُتنی تیز حرکت نہ کرے گی تو اس کی گردش زمین کے برابر نہ ہوگی بلکہ زمین اس کے اندر گردش کرے گی اور مشرق کو زیادہ بڑھ جائے گی۔ ہوا مغرب کی طرف پیچھے رہ جائے گی لہذا خط استوا پر ہوا شرقی ہوگی یعنی مشرق سے مغرب کو جاتی معلوم ہوگی ہوا کہ قطبین سے خط استوا کی طرف تعدیل کے لیے چلی شمالی سیدھی جنوبی نہیں رہتی بلکہ جنوبی مغربی ہوجاتی ہے اور جنوبی سیدھی شمالی نہیں رہتی بلکہ شمالی مغربی[3] کہ وہ خط استوا کے قریب اتنی تیز رفتار نہیں کرسکتی تو زمین کا وہ حصہ نکل جائے گا اور شمالی ہوا کا رخ بجائے جنوب جنوب و مغرب اور جنوب کا بجائے شمال شمال و مغرب کو ہوجائے گا۔

اقول : تعدیل کیا واجب ہے اور خلا تمہارے نزدیک محال نہیں پھر ہوائیں کیوں الٹ پلٹ ہوتی ہے۔

(۲۰)زمین[4] اگر ابتدائے آفرینش میں جامد ہوتی اور اپنے محور پر گھومتی تو خطِ استوا پر پانی کے سبب یکساں رہتی مگر پانی سیال تھا اور خطِ استوا پر حرکت سب سے زیادہ تو اسی طرف پانی کا ہجوم ہوتا اور قطبین جہاں حرکت نہیں پانی سے کھل جاتے لیکن ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ زمین ابتدا میں جامد نہ بنائی گئی۔

(۲۱)زمین خطِ استوا پر اونچی اور قطبین کے پاس چپٹی ہے۔ اس سے معلوم ہوا[5] کہ اول میں سیال ہی بنائی گئی تھی تیزی حرکت کے باعث خطِ استوا پر اس کے اجزاء زیادہ چڑھ گئے اور قطبین کے پاس کم ہو گئے۔ حدائق[6] میں ان دونوں مضمونوں کو یوں بیان کیا زمین کی محوری حرکت سے ضرور تھا کہ کرۂ آب شلجمی شکل ہوتا کہ حرکت مستدیرہ میں جسم لطیف مرکز سے متجاوز ہوگا اور جہاں تیزی حرکت ہے وہاں زیادہ جمع ہو کر شلجمی شکلہوجائے گا اگر زمین ابتدا میں سخت ہوتی مواضع خط استوا غرقِ آب رہتے حالانکہ وہاں اکثر خشکی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ زمین خود ہی شلجمی ہے یعنی ابتدا میں سیال تھی حرکتِ محوری کے سبب یہ شکل ہو کر اس کے بعد منجمد ہوئی اور

---

[1] جغ ص ۹۔ ۱۲

[2] ط ص ۱۴۱۔ ۱۲

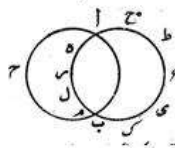
[3] جغ ص ۹۔ ۱۲

[4] ص ۱۰۵۔ ۱۲

[5] ط ص ۸۲ و ص ۱۰۵۔ ۱۲

[6] ح ص ۱۵۷۔ ۱۲

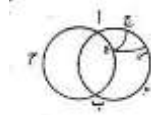
اسی کو شروع حدیقہ[1] سوم میں تمام سیّارات پریوں ڈھالا کہ حرکتِ وضعیہ قطبین پر اصلاً نہیں ہوتی پھر بڑھتی جاتی ہے اور منطقہ پر سب سے زائد تیز ہوتی ہے اور طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت موجب حرارت جاذب رطوبات تو ضرور ہوا کہ قطبین سے اجزا منتقل ہو کر منطقہ پر جمع ہوجائیں اور قطر استوائی محور سے بڑا ہواھ، یہ تقریر نافریت سے دور اور قبول سے نزدیک ہے اگر سیارات کا سیّال ہونا ثابت ہوتا۔

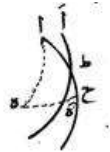
(۲۲) دونوں نقطہ اعتدال ہر سال مغرب کو ۲ء۵۰ ہٹتے جاتے ہیں اسے مبادرت اعتدالین کہتے ہیں، یہ ہٹنا صحیح ہے جس کی وجہ ہیأت قدیمہ میں فلک البروج کا برخلاف معدّل مشرق کو آنا ہے یہ نقطہ تقاطع مغرب میں رہ جاتا ہی اور اس کی جگہ دوسرا نقطہ قائم ہوتا ہے۔ لہذا نقطہ تقاطع معدل النہار سے شخصی ہے اور فلک البروج سے نوعی کہ منطقہ کی حرکت شرقی کے سبب معدل کے اُس پر نطقہ پر منطقہ کے مختلف نقطے آتے رہتے ہیں۔

اح ب معدل النہار اء ب فلک البروج معدل کی حرکت کہ شرق سے غرب کو ہے اس میں تو منطقہ بھی اس کا تابع ہے اس سے کوئی تفاوت نہ ہوگا لیکن منطقہ اپنی ذاتی حرکت خفیفہ مغرب سے مشرق کو رکھتا ہے۔ اج تقاطع نقطتین اب پر ہے اب منطقہ کا نقطہ ا حرکت کرکے ہ پر آیا تو ضرور نقطہ ح کہ اس سے مغرب کو تھا اکی جگہ آئے گا اب ح پر تقاطع ہوگا جو اسے مغرب کو تھا جب ح چل کرہ کی جگہ آئے گا ط کہ اس سے مغربی ہے محل تقاطع پر آئے گا یونہی جب المحل ہ پر آیا ضرور ہے کہ ب بڑھ کرک کی جگہ آیا اور ا ب ءکہ اُس سے مغرب کو تھا ب کی جگہ تقاطع پر آیا جب یہ ک کی طرف بڑھال نے کہ اس سے مغرب کو تھا تقاطع کیا یوں ہر روز تقاطع منطقہ کے عربی نقطوں پر منتقل رہے گا جس کی مقدار روزانہ تقریبًا دس ثالثے بتائی گئی ہے کتنی صاف وجہ ہے جس پر عقلاً کچھ غبار نہیں لیکن ہیأۃ جدیدہ کو تو ہر چیز جاذبیت کے سر منڈھنی بنے خواہ نہ بنے اس کی وجہ[2] یہ بتائی ہے کہ زمین خط استوا پر پھولی ہوئی ہے تو شمس و قمر کا بہ نسبت اور اجزائے زمین کے اس چھلے پر بوجہ قرب جذب زائد ہے آفتاب اس کے ہر جز کو منطقہ البروج کی طرف کھینچتا ہے اور اور وہ جزء زمین کی حرکت محوری سے اُسی چھلے کے ساتھ جانا چاہتا ہے لاجم دونوں سمتوں کے بیچ میں بڑھتا ہے اور سارا چھلا اسی کشمکش میں ہے لہذا منطقہ البروج سے تقاطع کے نقطے اب آگے مغرب کو پڑتے ہیں اور یہ فعل مستمر رہتا ہے مگر جب آفتاب نقطتین اعتدال پر ہو جیسے مارچ ستمبر میں کچھ دیر تو اتنی دیر البتہ یہ فعل

---

[1] ح ص ۹۷۔ ۱۲

[2] ص ۱۸۰ نیز ح ص ۱۷۲۔ ۱۲

باطل ہوگا کہ خط استوا یہاں خود ہی دائرۃ البرج سے متحد ہے تو ایک دوسرے کی طرف کھینچے گا کیا؟ اور سب سے زائد اس وقت ہوگا جب آفتاب مدارین میں ہو یعنی راس السرطان وراس الجدی پر اور اس میں بوجہ قرب قمر کا فعل شمس سے زائد ہے یعنی ۷/۳ اور چند سطر بعد کہا[1] تقریبا ۲/۵ مجموع جذب نیرین سے اعتدالین ۱۴۱ء۵۰ ہر سال ہٹتے ہیں مگر اور سیاروں کی جاذبیت ان کے فعل کی ضد ہے وہ مبادرت کو ۰ء۲۱ گھٹاتی ہے لہذا ۰ء۲۰ ۵۰ رہتی ہے مبادرت کی تصویر یہ ہے۔

اب ء منطقہ پر محل شمس ہے وہ اح ب معدل کے مثلاً نقطہ ہ کو اپنی طرف جذب کرتا ہے لیکن وہ زمین کی حرکت محوری سے اسی دائرہ اح ب پر جانب اجانا چاہتا ہے دونوں تقاضوں کے تجاذب سے وہ نہ رکی طرف جائے گا نہ اکی، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہوکر ح کی طرف بڑھے گا اور اب اکی جگہ اور نقطہ کہ اس سے مغربی تھا نقطہ تقاطع ہوجائے گا۔

اقول : یعنی ہ کا ح کی طرف بڑھنا یوں تو نہ ہوگا کہ ہ چھلے سے نکل کر خط ہ ح پر بڑھ جائے بلکہ سارا ہی چھلا اس طرح بڑھے گا کہ ہ ادھر ر سے قریب ہوجائے اور ادھر ح سے تو ا اپنی اس جگہ سے باہر نکل جائے گا اور اس کی جگہ اس کے بعد کا نقطہ ح کی طرف قریب کے نقطہ سے مل کر تقاطع پیدا کرے گا ممکن نہیں کہ معدل کا وہی نقطہ ہٹ کر تقاطع کرے کہ ہ جذب کے سبب جست کرکے اونچا ہوگیا ہے تو یہاں اہ کے قابل فاصلہ نہ رہا، لاجرم آ آگے نکل گیا اور اس کے پیچھے کا نقطہ محل تقاطع ہوا اور اب یہ شکل ہوگی۔

ا پہلے نطقہ تقاطع تھا جب ہ بڑھ کرہ کی جگہ آیا خط استوا کا حصہ اہ اب حصہ اہ ہوا اموضع تقاطع سے آگے نکل گیا اور تقاطع منطقہ کے نقطہ اسے پیچھے ہٹ کر مغرب کو پڑا تو اب ط نقطہ تقاطع ہوا کہ ح سے بہ نسبت ر پہلے تقاطع کے قریب ہے تو اُن کے طور پر تقاطع دائرۃ البروج و معدل النہار یعنی خط استوا دونوں سے نوعی ہے اس کا نوعی ہونا تو ظاہر کہ تقاطع منطقے کے اجزائے غربیہ پر منتقل ہے اور اس کا یوں کہ اسے جاذبیت نے بڑھایا اور پہلے نقطے کو قائم نہ رہنے دیا ان کے طور پر غربیت کیوں ہوئی۔

اقول : اسے ہم اپنے طریقے پر توضیح کریں اگرچہ دو نصف بالائے افق وزیر افق کے اعتبار سے مشرق و مغرب کی تعبیر بدلتی ہے۔ ہمارا مشرق امریکہ کا مغرب ہے اور ہمارا مغرب اس کا مشرق، مگر توالی بروج متبدل نہیں اور وہ ہر جگہ مشرق سے مغرب کو ہے، حمل جہاں ہو ثور اس سے مشرق میں ہے۔ کہ اس کے بعد طالع و غارب ہوگا

---

[1] ص ۱۹۰ دونوں میں ۲۵/۱ کا فرق ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اور حوت مغرب میں کہ پہلے یونہی ہر جگہ میزان سے عقرب شرقی اور سنبلہ غربی توجوچیز توالی بروج پر انتقال کرے مثلاً حمل سے ثور میں آئے یا راس الحمل سے حمل کے دوسرے درجے میں وہ مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور جو چیز خلاف توالی متحرک ہو مثلاً حمل سے حوت کے ۳۰ سے ۲۹ میں وہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے اس شکل میں اگر امشرق پر راس الحمل ہے تو ضرور اط ح رالخ حوت، دلو، جدی الخ ہیں خواہ ار قوس بالائے افق ہو کہ یہ اس سے پہلے طلوع کرتے ہیں یا قوس زیر اُفق کہ اب اکہ ادھر کا مشرق ہی ہمارا مغرب ہے اور حوت دلو جدی الخ اس سے پہلے غروب کرتے ہیں اور اگر مشرق پر راس المیزان ہے تو ضرور بوجہ مذکور دونوں صورتوں میں اط ح رالخ سنبلہ اسد سرطان الخ ہیں اب کہ اکی جگہ ط نقطہ تقاطع ہوا۔ پہلے صورت میں راس الحمل اپنی جگہ سے ہٹ کر حوت سابق کا کوئی حصہ راس الحمل ٹھہرا اور دوسری صورت میں راس المیزن ہٹ کر سنبلہ سابقہ کا کوئی نقطہ راس المیزان ہوا بہر حال نقطہ اعتدال خلاف توالی پر بڑھا تو مغرب کو ہٹا۔ وھوالمقصود۔

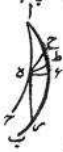
تم سمجھے کہ یوں جاذبیت کے ہاتھوں مبادرت بن گئی اب ردسُنیے :

فاقول : اولاً : ایک سہل سوال تو پہلے یہی ہے کہ شمس کا جذب صرف خط عمود پر نہیں بلکہ تمام اجزائے مقابلہ پر ہے اگرچہ موقع عمود پر زائد، اور ظاہر ہے کہ چھلے کے اجزاء اگرچہ ایک سمت میں نہیں کہ قوس کے ٹکڑے ہیں مگر انکی سمتیں قوس انتظام میں منتظم ہیں ان پر جذب کے جو خطوط آئیں گے ان کی سمتوں کا اختلاف اور رنگ کا ہوگا اور مختلف زاویے بناتے آئیں گے ہر جزا پنے زاویے کے بیچ میں نکلے گا جو قوسی انتظام میں منتظم نہیں تو کیا وجہ کہ اجزاء متفرق نہ ہوجائیں اس کا ثبوت تمہارے ذمہ ہے کہ ان کا نکلنا ایسے ہی تناسب پر ہوگا کہ چھلا بدستوار برقرار رہے۔

ثانیاً : جب عمود و منحرف کا بھی فرق اور قرب بھی مختلف، لاجرم جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اجزاء متفرق اور چھلا منتشر۔

ثالثاً : وسط کے جز پر سب سے زیادہ جذب ہے اور دونوں پہلوؤں پر بتدریج متناقص تو واجب کہ چھلے کا جزء، اوسط سب سے زیادہ اپنے محل سابق سے تجاوز کرے اور دونوں طرف کے اجزاء اخیر تک بترتیب کم تو موضع تقاطع کے دونوں جزا پنے محل سابق سے بہت کم ہٹے ہوں اور باقی کا بعد بڑھتا جائے یہاں تک کہ جزاوسط سب سے زیادہ اپنی پہلی جگہ سے دور ہوجائے مگر یہاں یہ ناممکن بلکہ اس کا عکس واجب کہ جب دونوں دائروں کا نقطہ تقاطع پیچھے ہٹا ہے تو خط استوا کی اب جو وضع ہوگی وہ پہلی وضع سے قطعًا وسط میں متقاطع ہوگی۔

مثلاً اراس الحمل ب راس المیزان تھا اب راس الحمل ح پر ہوا تو واجب کہ راس المیزان ء پر ہو ح ء کو وصل کرنے والی قوس یقیناً قوس سابق اب سے وسط میں تقاطع کرے گی تو ثابت کہ محل تقاطع کے اجزاء اپنی جگہ سے بہت زیادہ ہٹے اور پھر بعد گھٹتا گیا، یہاں تک کہ وسط پر اصلاً نہ رہا بالکل اس کا عکس جو جاذبیت کا مقتضیٰ تھا تو جاذبیت سے مبادرت ماننا جہل محض ہے۔

رابعًا: جذب نیرین کا اثر ہمیشہ متوافق ماننا جزاف ہے بلکہ کبھی متوافق ہوگا جیسے اجتماع میں اور اس وقت مبادرت بہت سریع ہونا چاہیے کہ دسویں حصے ایک طرف کھینچ رہے ہیں اور کبھی مخالف ہوگا کبھی متعارض، جیسے اس شکل میں

اب منطقہ اح، خط استواء شمس ر قمر نقطہ ۃ خط اہ پر جانا چاہتا ہے اور شمس اسے ء ہ پر کھینچتا ہے تو اس کا مقتضیٰ خط ہ ح پر جانا ہوگا اور قمر رہ پر کشش کرتا ہے اس کا مقتضیٰ خط ہ ط پر جانا ہوگا۔ اب اگر بعد قمر سے کمی جذب اس نسبت ۷/۳ سے جو ان کے جذبوں میں ہے زائد ہے قمر کا اثر ضعیف ہوگا کم ہے شمس کا اثر سست ہوگا برابر ہے تو دونوں اثر مساوی ہوں گے بہر حال اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا اہ پر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں بحال تخالف اگر سست معتدبہ نہ رہے اگر وہ اثرِ شمس ہے ہ ط پر جائے اور اثر قمر تو ہ ح پر ورنہ ان تینوں کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہر طور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ باتفاق ارصاد منتظم ہے۔

خامسًا: جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہوسکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانبِ غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں، ثانی تو بداہتہً باطل کو روکنا کار جاذبیت نہیں اور اوّل یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطے سے مشرق کو ہو اسی حالت میں متصور

کہ وہ نصف شمالی میں خط استوا سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ء معدل کے نقطہ ہ کو اپنی طرف کھینچے گا اور وہ اکی طرف جانا چاہے گا اور خط ہ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور اکے بدلے ر پر تقاطع ہوگا جو ہمارے بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر اکے آگے اور اس سے شرقی ہے سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں ان کا میل شمالی اور جنوبی میں جنوبی ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر اوقات سیارات اس میں نیرین کے

موافق ہی ہوں گے نہ کہ صد نقطہ خط استوا کے آگے بڑھنے میں کچھ رکاوٹ پیدا کرنا مبادرت کو غربی سے شرقی کرنا نہ چاہے گا کہ وہ منطقہ سے قریب ہوتا ہوا جتنا بھی بڑھے بہر حال مبادرت غربیہ ہوگی۔

سادسًا : فرض کیجئے کہ یہ نادر نہیں تو ہمیشہ کے لیے ہمیشہ عکس ہی لازم کہ نصف شمالی میں اُن کا میل دائما جنوبی ہو، اور جنوبی میں دائما شمالی، اور یہ قطعًا باطل۔

سابعًا : قرب قمر سے اس کی جاذبیت اقوٰی ہونے کا رَد ابحاث مَدکی وجہ چہارم میں گزرا۔

ثامنًا : مدارین پر عمل اقوٰی ہونا عجیب ہے یعنی غایت بعد پر جذب اقوٰی اور جتنا قرب ہوتا جائے اضعف۔

تاسعًا : حلقہ استوائی کا بوجہ ارتفاع اقرب ماننا بھی عجیب ہے ایسا کتنا فرق ارتفاع ہے قطب سے خط استوا تک تقریبًا[1] ۱۳ ہی میل کا تو فرق ہے اور مدار سے خطِ استوا تک ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے ہیں کہ ۲ کروڑ ۸۳ لاکھ میل سے زیادہ ہوئے شمس جب مدارین میں ہوگا قریب کے مداروں کو کھینچے گا یا پونے تین کروڑ میل سے زائد بیچ میں چھوڑ کر صرف ۱۳ میل بلندی کو جا پکڑے گا۔

عاشرًا : اب واجب ہے کہ جب شمس مدار صیفی میں ہو تمام مدارات کہ اُس سے جانب جنوب ہیں شمالی ہوں خواہ جنوبی مع خطِ استوا سب کو جانبِ شمال کھینچے اور باقی تمام مدارات یعنی قطب شمالی تک انکے موازی دائروں کو جانب جنوب، یوں ہی جس مدار پر منتقل ہوا سے چھوڑ کر اس سے شمالیوں کو جنوب اور جنوبیوں کو شمال کو طرف جذب کرے یہاں تک کہ خط استوا پر آئے اب اسے چھوڑ کر تمام شمالیات کو جنوب اور جمیع جنوبیات کو شمال کی طرف لائے جب اس سے جنوب کو چلے سب شمالیات و خط استوا کو جانب جنوب کشش کرے باقی کو جانب شمال غرض نہ خط استوا بلکہ زمین کا ہر چھلا اس کے موازی ہے جانب شمس کھینچے مدار صیفی سے باہر جتنے چھلے ہیں سب ہمیشہ جنوب کو بڑھیں اور مدار شتوی سے جتنے باہر ہیں سب ہمیشہ شمال کو تو زمین قطبین پر سے روز بروز خالی ہوتی جائے اور مدارین کے اندر چھلے ہیں وہ ہمیشہ برودمات میں رہیں کبھی جنوب کو ہٹیں کبھی شمال کو، دیکھو کیا اچھی مبادرت اعتدالین بنی۔

حادی عشر : خط استوا پر فعل باطل ہونے کے کیا معنی، اب منطقہ کی طرف نہ کھینچے اپنی طرف تو کھینچے گا تو لازم کہ تقاطع کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر نہ صرف آگے بڑھے بلکہ اونچا ہو جائے۔

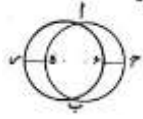
ثانی عشر : یہ اپنی طرف کھینچنا خطِ استوا ہی پر نہیں بلکہ ہر مدار پر ہوگا دن کو ادھر کے نقطے کو اونچا

---

[1] ص ۱۱۲۔ ۱۲ وغیرہ

کرے گا رات کو ادھر کے نقطے کو تو لازم کہ ما بین الدارین زمین بہت اونچی ہوجاتی اور قطر استوائی پر سال زیادہ ہوتا جاتا اور شکل زمین بمرورِ زماں یہ ہوتی۔ یہ ہے تمہاری جاذبیت اور اس کے ہاتھوں نظم مبادرت۔

(۲۳) میل کلی ہمیشہ کم ہوتا جاتا ہے زمانہ اقلیدس میں ۲۴ درجے تھا اس لیے اس نے مقالہ رابعہ میں دائرے میں ۱۵ ضلع کی شکل بنانے کا طریقہ لکھا اور اب ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے ہے اس کی وجہ [1] بھی وہی بتائی کہ آفتاب خط استواء کے چھلے کو منطقہ کی طرف کھینچتا ہی اصول الہیاۃ میں اس پر یہ طرہ بڑھایا کہ نصف چھلے کو جو آفتاب سے قریب ہے منطقہ سے نزدیک ہوتا ہے اور دوسرے نصف کو دور مگر اس کی دوری اس کی نزدیکی سے کم ہے لہذا قرب ہی بڑھتا ہے اور پھر گھٹے گا بھی ان نصفوں میں فاصل وہ خط ہے کہ دونوں نقطہ اعتدال میں واصل ہے وہ اس دوری کا محور ہے۔ [2]

اقول اولاً: جب دو عظیمے مثلاً ا ر ب، ا ح ب متقاطع ہوں اور اُن کا تقاطع نہ ہوگا مگر نصف پر ہر نصف منتصف پر، ان میں غایت بعد ہوگا جسے میل کلی و بعدِ اعظم کہتے ہیں جیسے ح ء، ہ ر) اور یہ قوس اس زاویہ ا یا ب کا قیاس ہوگی اور بداہتہً دونوں زاویے ا ح ء، ہ ا ر متساوی ہیں تو وجوبًا ح ء، ہ ر دونوں قوسین برابر ہیں تو محال ہے کہ ایک نصف مثلاً ا ح ب کو ا ء ب سے قریب کرے اور دوسرے نصف ا ہ ب کو ا ر ب سے بعید بلکہ جتنا ایک ادھر کے نصف سے قریب ہوگا وجوبًا اُتنا ہی دوسرا نصف دوسرے نصف سے قریب تر ہوجائے گا ورنہ دائرے کے دو ٹکڑے ہوجائیں گے۔

ثانیًا: اس قریب و بعید کرنے میں تفاوت کے کیا معنٰی!

ثالثًا: چھلے کے دونوں نصف ہر روز آفتاب سے قُرب و بعد بدلتے ہیں دن کو جو نصف قریب ہے شب کو بعید ہوگا وبالعکس تو دن کا عمل رات میں باطل، رات کا عمل دن میں زائل، اور سال بسال میل کی کمی غیر حاصل۔

رابعًا: کیا دلیل ہے کہ عمل کبوء یک زمانے کے بعد منعکس ہوگا اور میل کہ گھٹتا جاتا ہے، پھر بڑھنے لگے گا یا جو منہ پر آیا دعویٰ کر ڈالا یہاں تک کہ لکھ دیا کہ ابدالآباد تک یونہی کبھی گھٹتا کبھی بڑھتا رہے گا۔

[1] ص ۱۸۶ و ص ۱۹۰ نیز ح ص ۱۷۶۔

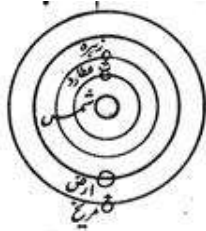
[2] ص ۱۵۸۔ ۱۲۔

خامسًا : کبؤ مبادرت دونوں متلازم اور ایک علت کے معاذل ہیں جب کبوء منعکس ہوگا اور میل بڑھے گا ضرور خطِ استوا منطقہ سے دور ہوتا جائے گا اور تقاطع غرب سے شرق کو آئے گا کبھی ایسا سنا یا قدیم و جدید میں کسی کا ایسا زعم ہوا یا تحکمات بے سر و پا ہی کا نام تحقیق جدید ہے۔

(۲۴) مرکز شمس تحت حقیقی ہے جو اس سے قریب ہے نیچے ہے اور بعید اوپر۔

اقول : یہ مضمون ہیاتِ جدیدہ سے بوجوہ ثابت :

اولًا : صاف تصریح کہ شمس[1] ہی ثقیل حقیقی ہے باقی سب اضافی، ہر ایک بقدر اپنے ثقل کے مرکز شمس سے قُرب چاہتا ہے اور اس سے زیادہ قرُب سے بھاگتا ہے مع اس اقرار[2] کے ثقل کا کام جانب زیریں کھینچنا ہے تو روشن ہوا کہ مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے۔

ثانیًا : ہماری طرف یہ بھی زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ و مافوقہ کو علویات کہتے ہیں ہمارے طور پر تو اس کی وجہ صحیح وظاہر ہے کہ مرکز زمین تحت حقیقی ہے زہرہ عطارد اُس سے قریب ہیں اگرچہ اپنے بعد ابعد پر ہوں اور مریخ و مافوقہ بعید اگرچہ بعد اقرب پر ہوں لیکن ان کے طور پر یہ نہیں بنتی کہ ہیات جدیدہ کے زعم میں بارہا مریخ زمین سے قریب اور زہرہ و عطارد دور ہوتے ہیں زیجات سنویہ یعنی المکنون میں دیکھئے گا کہ جا بجا کتنے کتنے دن زمین سے بعد مریخ کے لوگارثم میں عدد صحیح ۹ ہے کہ کسر محض ہوئی اور زہرہ و عطارد میں صفر کہ احاد صحاح کا مرتبہ ہوا۔ سب میں زیادہ تفاوت کا مقام وہ ہے کہ دونوں شمس کے ساتھ قران اعلیٰ میں ہوں اور مریخ مقابلے میں

اس صورت پر ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ زمین سے قریب ہوگا اور زہرہ و عطارد دور ہیات جدیدہ نے اس وقت زمین سے عطارد کا بعد اعظم ۱۳۵۶۳۱۰۴۹ تیرہ کروڑ میل سے زائد اور زہرہ کا ۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب اور مریخ کا بعد اقل ۲۶۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تین کروڑ میل بھی نہیں تو اگر مرکز زمین تحت حقیقی ہو تو لازم کہ بارہا مریخ نیچا اور زہرہ و عطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکز شمس کو تحت حقیقی لیا کہ زہرہ و عطارد دو ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔

ثالثًا : صاف تصریح[3] ہے کہ زہرہ و عطارد کا مدار مدارِ زمین کے اندر ہونے کے سبب ان کو سفلیین

---

[1] ح ص۲۹۔ ۱۲

[2] ح ص۳۴

[3] ص۴۷،۲ح ص۹۶۔ ۱۲

کہتے ہیں اور مریخ وغیرہ کا مدار مدارِارض سے باہر ہونے کے باعث اُن کو علویات، ظاہر ہے کہ یہ علو و سفل اضافی ہیں یعنی زہرہ و عطارد کا مدار اندر ہونے کے سبب تحت حقیقی سے بہ نسبت مدارارض نزدیک تر ہے اور مریخ وغیرہ کا دور تر کھل گیا کہ اُن کے نزدیک مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے یہ ہیأتِ جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ تمام عقلائے عالم کے خلاف اس نمبر کا پورا مزہ فصل سوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۲۵) خلا ممکن بلکہ واقع ہے بذریعہ آلہ کسی ظرف یا مکان کو ہوا سے بالکل خالی کرلیتے ہیں۔

اقول: یہ ان کا مزعوم جا بجا ہے، آلہ ایئر پمپ کا ذکر نمبر ۱۸ میں گزرا، فلسفہ قدیمہ خلا کو محال مانتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ ممکن ہے مگر زرّاقات عــــہ و سرّاقات وغیرہا کی شہادت سے عادۃً محال اور ہوا بہت متخلخل جسم ہے کیا دلیل ہے کہ بذریعہ آلہ بالکل نکل جاتی ہے جزو قلیل متخلخل ہو کر سارے مکان کو بھر دیتا ہے جو بوجہ قلت قابلِ احساس نہیں ہوتا۔ نیوٹن [1] نے لکھا اگر زمین کو اتنا دباتے کہ مسام بالکل نہ رہتے تو انکی مساحت ایک انچ مکعب سے زیادہ نہ ہوتی جب یہ عظیم کرہ جس کی مساحت [2] دو کھرب انسٹھ ارب تینتالیس کروڑ چھیانوے لاکھ ساٹھ ہزا

عــــہ: زرّاقہ پچکاری، سرّاقہ نیچورا۔ اس کا تنگ منہ اور نیچے باریک سوراخ پانی بھر کر اوپر انگوٹھی سے دبالو پانی نیچی نہ گرے گا کہ ہوا کے جانے کی کوئی جگہ نہ ہوگی پانی گرے تو خلا لازم آئے، انگوٹھا اٹھالو تو اب گرے گا کہ نیچے سے جتنا پانی نکلے گا اوپر سے اُتنی ہوا داخل ہوگی، ڈاٹ پچکاری کے نتھنے تک دبا کر پانی پر رکھ کر کھینچو پانی چڑھ آئے گا کہ ڈاٹ کے نکلنے سے جگہ خالی ہوگی اس خلا کو بھرے اور جب پانی بھر جائے اور ڈاٹ سے منہ بند ہو جھکانے سے پانی نہ گرے گا جیسے نیچوری سے نہ گرتا تھا کہ خلا نہ لازم آئے، مدت ہوئی میں ایک مشہور طبیب کے یہاں مدعو تھا گرمی کا موسم تھا حقہ بھر کر آیا نَے خشک تھی دھواں نہ دیا میں نے اسے کہا تازہ کرو اب دھواں دینے لگا میں نے حکیم صاحب سے وجہ پوچھی کچھ نہ بتائی میں نے کہا جب نے خشک تھی مسام کھلے ہوئے تھے، پینے کے جذب سے جتنی ہوا نَے کے اندر سے منہ میں آتی اس کے قریب باہر کی ہوا مسام کے ذریعے سے نَے کے اندر آجاتی جگہ بھر جاتی اور دھوئیں تک جذب کا اثر نہ پہنچا تازہ کرنے سے مسام بند ہو گئے اندر کی ہوا پینے سے کھینچی اور باہر کی آنہ سکی لاجرم خلا بھرنے کو دھواں نَے میں آیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] ط ص ۲۱۔ ۱۲۔

[2] ص ۲۶۶ میں اس سے بھی زائد بتائی دو کھرب ساٹھ ارب اسٹھ کروڑ تیس لاکھ میل مگر ہم نے مقررات جدیدہ پر حساب کیا تو اُسی قدر آئی ہم نے اپنے رسالہ الھنئی النمیرف میں ذکر کیا ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: رسالہ الھنئی النمیر فی الماء المستدیر فتاوی رضویہ جلد ۲ مطبوعہ رضا فاونڈیشن لاہور میں ہے۔

میل ہے دب کر ایک انچ رہ جاتا تو ہوا کہ اس سے کثافت میں ہزاروں درجے کم ہے کیا ایک تل بھر پھیل کر کروڑوں مکانوں کو نہ بھر سکے گی۔

تنبیہ لطیف : اقول : اہل انصاف دیکھیں سر دار ہیأت جدیدہ نیوٹن نے کیسی صریح خارج از عقل بات کہی کرہ زمین اگر دب کر ایک انچ مکعب رہ جائے تو۔

اولاً یہ سارا کُرہ کہ کھربوں میل میں پھیلا ہوا ہے صرف ایک لاکھ دس ہزار پانچ سو بانوے (۱۱۰۵۹۲)، ذروں کا مجموعہ ہو، ہر ذرہ بال کی نوک کے برابر اس لیے کہ گز اڑتالیس انگل ہے، ہر انگل ۶ جو، ہر جو دم اسپ ترکی کے ۶ بال، تو گز ۱۷۲۸ بال کی نوک ہے اسے ۳۶ پر تقسیم کیے سے انچ میں ۴۸ بال ہوئے تو زمین کہ صرف ایک انچ مکعب کے لائق ہے ۱۱۰۵۹۲ ذروں کا ہی مجموعہ ہوئی یہ کیسا کھلا باطل ہے، اتنے ذرے تو اب ایک انچ مکعب مٹی میں ہوں گے باقی کھربوں میل کا پھیلاؤ کدھر گیا، یوں نہ ظاہر ہو تو ایک خط میں دیکھ لیجئے جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لو قطر + ۴۹۷۱۴۹۹ء۰=لو محیط، اور اصول الہندسہ مقالہ ۷ شکل ۱۰ میں ہے کہ سطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ سطح کرہ، اور اسی کی شکل ۱۴ میں ہے کہ سطح کرہ /۶ x قطر = مساحت جرم کرہ لہذا لوگارثم مذکور سے ۶ کا لوگارثم ۷۷۸۱۵۱۳ء۰ کم کر کے سہ چند لوگارثم قطر میں شامل کیا ۳ لو قطر + ۷۱۸۹۹۸۶ء۱ = لو مساحت کرہ ہوا، تفتیش تازہ ترین زمین کا قطر معدل ۷۹۱۳ء۰۸۶ میل ہے۔ لو ۸۹۸۳۴۵۹ء۳ x ۳ = ۶۹۵۰۳۷۷ء۱۱ + ۷۱۸۹۹۸۶ء آ = ۴۱۴۰۳۶۳ء ۱۱ عدد ۲۵۹۴۳۹۶۶۰۰۰۰ وھوالمطلوب ۱۲ منہ غفرلہ)

نوٹ : ہمارا یہ طریقہ مختصر ہے۔ اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے رسالہ مذکورہ میں بیان کیا کہ وہ لو قطر + ۸۹۵۰۸۹۹ء ۱ = لو مساحت دائرہ پھر ۲/۳ مساحت دائرہ عظیمہ x قطر = مساحتِ کرہ اس لیے کہ اصول الہندسہ مقالہ ۴ شکل ۱۲۔ میں ثابت ہوا ہے کہ ربع مسطح قطر و محیط = مساحت دائرہ ہے اور مقالہ بہ شکل ۱۰ میں ہے کہ مسطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = مساحت سطح کرہ تو سطح کرہ چار مثل سطح عظیمہ ہوئی اور اس کا مسدس x قطر = مطلوب : : ۸۹۵۰۸۹۹ء ۱ میں ۲ کا لو ۳۰۱۰۳۰۰ ء جمع اور ۳ کا لو ۴۷۷۱۲۱۳ء ۰ تفریق کرہ خواہ ۴ کا لو۔ ۶۰۲۰۶۰۰ء۰ جمع اور ۶ کا لو ۷۷۸۱۵۱۳ء۰ = تفریق کرو، بہر حال حاصل ۷۱۸۹۹۸۶ء ۱ ہے، ۲ لو قطر پہلے تھا اور ایک اب بڑھا لہذا ۳ لو قطر ہوا ۱۲ منہ غفرلہ۔

کرہ زمین ایک انچ ہوتا اس کا قطر تقریبًا سوا انچ ہوتا یعنی عــــہ ۲۴۰۰۰۹ء۱ جس میں بال کی نوک کے برابر ذرے صرف ۵۵۳۶۴۵ء۵۹ ہوسکتے پورے ساٹھ سمجھئے، بس یہ کائنات قطر زمین کی ہوتی اور اب ایک انچ طول کی خاک میں گن لیجئے اتنے ذرے فی الحال موجود ہیں تو باقی ۸ ہزار میل کا خط کہاں سے بنا۔

ثانیًا جب قطر میں ۶۰ ہی ذرے ہوئے اور وہ ہے ۱۲۰ درجے اور زمین کا درجہ قطریہ ۶۶ میل کے قریب ہے یعنی ۶۵٫۹۴۳۳ میل کے نصف قطر معدل ۳۹۵۶٫۵۴۳ میل ہے تو سبب اُس سمٹنے کے بعد پھیل کر حالت موجودہ پر آتی ہر ذرہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر ہوتا تو زمین محسوس ہی نہ ہوسکتی۔

ثالثًا اگر بفرض غلط یہ منزلوں کے فاصلے پر ایک ایک ذرہ دوسرے سے جدا نظر بھی آتا تو کوئی مجنون ہی اسے جسم واحد گمان کرتا۔

رابعًا زمین پر انسان حیوان کا بسنا چلنا درکنار، کوئی مکان تعمیر ہونا محال ہوتا کہ ہر ذرے کے بیچ میں ۱۳۲ میل کا خلا ہے۔

خامسًا اگر لوگ ہوا میں معلق بستے بھی تو امریکہ کے ہندوستان سے دکھائی دیتے اور ہندوستان کے امریکہ سے، اور شمس و قمر کو کواکب کا طلوع غروب سب باطل ہوتا کہ منزلوں کے خلا میں متفرق ذرے کیا حاجب ہوتے۔ یہ سب حالتیں زمین کی حالت موجودہ میں لازم ہیں کہ یہ وہی حالت تو ہے جو سمٹ کر پھیلنے کے بعد ہوتی۔ سمٹنے سے اجزاء کم و بیش نہیں ہوجاتے تو اب بھی قطرِ زمین وہی ۶۰ ذرے بھر ہے اور سارے کُرے

عــــہ: اس لیے کہ بحکم تعکیس لو مساحت کرہ۔ ۱۸۹۹۸۶/۷/۳ء۱ = لو قطر یہاں مساحت ایک ہے نہ صفر۔ عدد مذکور = ۱۴ ۲۸۱۰۰ء۰- ۳ = ۰۹۶۳۶۷۱۳ء۰ عدد ش ۲۴۰۰۰۹ء۱ یعنی ایک انچ مع کسر مذکور کہ قریب ربع ہے۔

فائدہ: اوّل: یونہی کرہ جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے گا اُس کا قطر تقریبًا سوایا ہوگا اور قطر جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے کہ وہ اس سے ۱۳۱/۲۵۰ یعنی ۱۳/۲۵ ہوگا اور بالتدقیق ۵۲۳۵۹۸۹ء۰ کہ جب قطر ایک ہے اس کا لوگارثم اور سہ چند لوگارثم سب صفر ہوا تو لو مساحت کرہ صرف ۱۸۹۹۸۶ء۱ رہا جس کا عدد وہی مذکور ہے اور اس ۱۳۴ سے مقدار قطر کی کرہ پر زیادت متوہم نہو کہ قطر میں اس مقدار قطر کی کرہ پر زیادت متوہم نہو کہ قطر میں اس مقدار کی پہلی قوت ہوگی اور کرے میں تیسری یہیں دیکھئے کہ قطر میں ۶۰ ذرے ہوئے یعنی ایک انچ میں ۴۸ اور کرے کی ایک انچ میں ۱۱۰۵۹۲ کہ ۴۸ کی مکعب ہے اس کی تصدیق یوں ہوسکتی ہے کہ سوا انچ قطر میں ذرے ۵۵۳۶۴۵ء۵۹ لوگارثم ۷۷۴۹۰۸۳ء۱×۳ = ۵۱۳۲۴۷۲۴۹، +۱۸۹۹۸۶ء۱ = ۵۲۰۴۳۷۲۳۵ = لو مساحت انچ مکعب اس کا عدد وہی ۱۱۰۵۹۲ عدد ذرات کرہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں کل جمع ۱۱۰۵۹۲ ذرّے اگر کہے اجزائے دیمقراطیسیہ بال کی نوک سے چھوٹے ہیں تو وہ قطر میں ۶۰ نہیں بہت ہیں۔

اقول : ایسے کتنے بہت ہیں ایسے کتنے چھوٹے ہیں ذہنی تقسیم میں کلام نہیں جس پر کہیں روک نہیں، ایک خشخاش کے دانہ پر دائرہ عظیمہ لے کر اس کے ۳۶۰ درجے، ہر درجے کے ۶۰ دقیقے، ہر دقیقے کے ۶۰ ثانیے یوں ہی عاشرے اور عاشرے کے عاشرے تک جتنے چاہیے حساب کر لیجئے کیا یہ جس میں متمایز ہوسکتے ہیں۔ یہ فلک شمس جسے تم مدار زمین کہتے ہو جس کا محیط دائرہ ۵۸ کروڑ میل سے زائد ہے۔ ہم فصل اول میں ثابت کریں گے کہ اس کا عاشرہ ایک بال کی نوک کے سوالاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے۔ تقسیم حسی میں کلام ہے جس کا انتفا اجزاء دیمقراطیسیہ میں لیا گیا ہے اور شک نہیں کہ بال کی نوک کا پچاسواں حصہ بھی حسًا جدا نہیں ہوسکتا تو جز دیمقراطیسی زیادہ سے زیادہ ایک ذرے میں پچاس رکھ لیجئے۔ نہ سہی ہر بال کی نوک میں ۱۳۲ فرض کیجئے اب تو کوئی گلہ نہ رہا اور کاسے میں آش بدستور، جب ہر ذرہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر تھا اب ہر جز دوسرے سے میل میل بھر کے فاصلے پر ہوا، اب کیا اس کا قطر بال کی ۶۰ نوک سے بڑھ جاتا ہے، ایک نوک کے حصے کتنے ہی ٹھہرا وا اب کیا زمین محسوس ہوسکتی۔ اب کیا جسم واحد سمجھی جاتی، اب کیا اس پر کھڑا ہونا یا مکان ممکن ہوجاتا اب کیا ادھر کی آبادی ادھر نظر نہ آتی۔ اب کیا چاند سورج یا کوئی تارا غروب کرسکتا، ہر دو جز میں ایک میل کا فاصلہ کیا کم ہے، ملاحظہ ہو یہ ہیں ان کی تحقیقاتِ جدیدہ اور یہ ہیں ان کے اتباع کی خوش اعتقادیاں کہ متبوع کیسی ہی بے عقلی کا ہذیان لکھ جائے یہ اٰمنّا کہنے کو موجود۔

اخیر میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحت کی تمامتر کوشش کے باوجود۔

(۲۶) آسمان کچھ نہیں فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے ایک پتھر[1] کہ پھینکا جائے اگر جذب زمین و مزاحمت ہوا وغیرہ نہ روکیں تو ہمیشہ یکساں رفتار سے چلا جائے کبھی نہ ٹھہرے زمین[2] کو کششِ آفتاب حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ مساوی حرکت سے سیدھی ایک طرف چلی جاتی۔ یہ ان کی خام خیالیاں ہیں۔ آسمان پر ایمان ہر آسمانی کتاب ماننے والے پر لازم، اور بعد موجود قطعًا محدود دلا متناہی ابعاد دلائل قاطعہ سے مردود۔

(۲۷) اگلے[3] تو غلطی میں پڑ کر وجودِ فلک کے قائل ہوئے اور ہم پچھلے (یعنی) ہیأت جدیدہ والے اگرچہ آسمان نہیں مانتے پھر بھی حسابی غلطیوں اور ہندسی خطاؤں کے رفع کے لیے ان تمام حرکات و دوائر کو اگلوں کی طرح ایک کرہ کے مقعر میں مانتے ہیں جو منتہائے نظر راصد پر ہے اور اس کا مرکز مرکزِ زمین۔

---

[1] ح ص ۲۴ وغیرہ ط ص ۱۷۔ ۱۲

[2] ط ص ۵۶۔ ۱۲

[3] ح ص ۱۴۶ اور اسی کا اشارہ ص ۲۳ میں ہے ۱۲۔

اقول : اولاً : یہ اقرار غنیمت ہے کہ بے آسمانی کرہ مانے حساب میں غلطی اور ہندسی اعمال میں خطا پڑتی ہے مگر یہ منطق نرالی ہے کہ وہی غلط ہے جس کے ماننے سے غلطیاں رفع ہوتی ہیں۔

ثانیًا : تمام عُقلا توان دوائر کو آسمانی کرہ کی محدب پر مانتے ہیں مگر یہ انہیں کیونکر راست آتا کہ فضائے نامحدود کا محدب کہاں، لہذا مقعر لیا، اب اس کو بھی تجدید درکار، وہ انتہائے نظر راصد سے لی۔ تحدید تواب بھی نہ ہوئی۔

راصدوں کی نظریں مختلف ہیں، سب سے تیز نظر کا لیا جائے تو آگے آلات ہیں اور ان کی قوتیں مختلف ہیں سب سے قوی قوت کا لیا جائے تو اس کی بھی حد نہیں روز نئے آلے ایجاد ہوتے ہیں نگاہ مجرد ہو یا مع آلہ اس کی اپنی انتہا اس سقفِ نیلی پر ہے جسے ہیات قدیمہ نہایت عالم نسیم کرہ بخار کہتی ہے اور جدیدہ ایک محض موہوم حد نظر اور حقیقت میں وہ اس آسمانِ دنیا یعنی فلک قمر کا مقعر ہے اس کے بعد روشن اجرام نہ ہوتے تو کچھ نظر نہ آتا اور روشن اجرام زاویہ با بصار بننے کے لائق بعد پر کتنے ہی دور لے جائیں نگاہ ان تک پہنچے گی تو واقعہ میں کوئی حد نہیں ہاں یہ کہیے کہ کل جب تک یہ آلات نہ نکلے تھے جہاں تک نگاہ پہنچتی تھی اس بعد پر یہ مقعر و دائر بنتے تھے آلات بن کر ان سے زائد پر ہوئے اور جو آلہ قوی تر ایجاد ہوتا گیا یہ کرہ عالم اونچا ہوتا گیا اور آئندہ یوں ہی ہوتا رہے گا حد بندی کچھ نہیں کیونکہ حساب وہندسہ کی غلطیاں رفع کرنے کو ایک غلط بات ماننا درکار ہے جیسی بھی ہو۔

ثالثًا : سماوی کرہ واقعی خواہ فرضی بالطبع ایسا ہونا لازم کہ تحت حقیقی سے اس تک بعد ہر جانب سے برابر ہوا اس کے کوئی معنی نہیں کہ یہ مقعر ایک طرف زیادہ اونچا ہے دوسری طرف کم، تو اسے مرکز شمس پر لینا تھا کہ وہی تمہارے نزدیک تحت حقیقی ہے۔ ۲۴ مگر مجبوری سب کچھ کراتی ہے وہ حسابی وہ ہندسی غلطیاں یونہی رفع ہوتی ہیں کہ باتباعِ قدما مرکزعالم مرکززمین پر لیا جائے۔

رابعًا : مرکززمین ہو یا مرکز شمس یا کوئی ایک مرکز معین ہیات جدیدہ سب دوائر کو جن سے ہیات کا نظام بنتا ہے ایک مرکز پر مان سکتی ہی نہیں جس کا بیان عنقریب آتا ہے اور بے ایک مرکز پر مانے ہیات کا نظام سب درہم و برہم، غرض بیچارے ہیں مشکل میں، دوائر اور ان کے مسائل سب قدماء سے سیکھے اور انہیں کی طرح اُن سے بحث چاہتے ہیں مگر جدید مذہب والا بننے کو اصولِ معکوس لیے اب نہ وہ بنتے ہیں نہ یہ چھوٹتے ہیں، سانپ کے منہ کی چھچھوندر ہیں۔ آسمان گما کر سورج تھما کر جاذبیت کے مثل ہاتھوں سیارے گھما کر چار طرف ہاتھ پاؤں مارتے ہیں اور بنتی کچھ نہیں۔ بعونہ تعالیٰ یہ سب بیان عیاں ہوجائے گا۔ وباللہ التوفیق۔

(۲۸) زمین کے خطِ استوا کو جب مقعر سماوی تک لے جائیں تو ایک دائرہ عظیمہ پیدا ہوگا کہ

کُرہ فلک کے دو حصے مساوی کردے۔ یہ خط اعتدال یا آسمانی خط استوا یعنی معدل النہار ہے دائرہ عظیمہ وہ دائرہ ہے کہ کرہ کے دو برابر حصے کردے۔

اقول: اتنی قدماء سے سیکھ کر ٹھیک کہی مگر ہیات جدیدہ ہر گز اسے ٹھیک نہ رکھے گی جس کا بیان بعونہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے۔ حدائق نے اس میں ایک مہمل اضافہ کیا کہ منطقہ حرکت یومیہ زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے عالم علوی میں معدل النہار اور زمین پر خطِ استوا پیدا ہوتا ہے۔

اقول: خطِ استوا ہی تو وہ منطقہ ہے اسے قاطع عالم ماننے سے خود اس کا پیدا ہونا عجیب ہے۔

(۲۹) تمام مباحث ہیات کی امہات دوائر دو دائرے ہیں معدل النہار کہ گزرا، دوسرا دائرۃ البروج اس کی تعیین ہیات جدیدہ کے اضطراب دیکھے، سیکھا اسے بھی قدما سے اور بے اس کے ہیات کے کام احکام چل نہیں سکتے ناچار ابحاث واحکام میں قدماء کی تقلید کی مگر بےخبر کہ ہیات جدیدہ کے غلط اصول ان کا تحل بیڑا نہ رکھیں گے نہ تمہیں دائرۃ البروج کی صحیح تعریف کرنے دیں گے اصول علم الہیات میں کہا زمین اپنے دورہ سالانہ گرد شمس سے جو دائرہ عظیمہ بناتی ہے وہ دائرۃ البروج ہے اس کی سطح معدل پر ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے کچھ ثانیے مائل ہے یہ بارہ برج مساوی پر تقسیم ہے جن میں چھ خط استوا سے شمال کو ہیں چھ جنوب کو، ہر برج ۳۰ درجے حدائق میں کہا یہ دائرہ مدار زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے فضائے علوی میں حادث ہوتا ہے۔

اقول اولاً: یہ سب غلط ہے بلکہ مدارِ شمس (جسے یہ مدارِ زمین کہتے ہیں) مرکز عالم سے جدا مرکز پر واقع ہے تو اس کے قطر کا ایک نقطہ مرکز عالم سے غایت بعد پر ہے جسے اوج کہتے ہیں دوسرا غایت قرب پر جسے حضیض، جن کی تصویر ۳۳ میں آتی ہے مرکز عالم پر اوج کی دوری سے دائرہ کھنچیں کہ منطقہ و ممثل ہے۔ اس دائرے کو قاطع لین محدب فلک الافلاک پر اس کے موازی جو دائرہ بنا وہ دائرۃ البروج ہے جس کا مرکز مرکزِ عالم ہے ہمارے بیان کا حق اور ان کے مزعوم کا باطل ہونا ابھی خود ان کے اقراروں سے کھلا جاتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

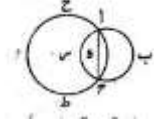
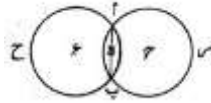
ثانیاً: اس سے قطع نظر ہو تو طریق علمی سے مشابہ وہی ہے جو حدائق میں کہا نہ کہ نفس مدار کو دائرۃ البروج ماننا جس سے اوپر ڈیڑھ سو کے قریب مدار موجود ہیں اور سب کی مبانیت اس سے لی جاتی ہے جو اسے مقعر سماوی سے اتنا نیچا لینے پر نہیں بن سکتی۔

ثالثاً: مدار زمین تو بیضی مانتے ہو دائرۃ البروج دائرہ کیسے ہوا اور مجاز کا دامن تھامنا کام نہ دے کہ میل و عرض ہما کے مؤامرات علم مثلث کروی پر مبنی اور وہ دوائر تامہ ہی میں جاری۔

(۳۰) معدل النہار ودائرۃ البروج کا تقاطع تناصف پر ہے یعنی نقطتین اعتدال سے دونوں کی تنصیف کروی ہے، ہیات جدیدہ میں بھی جتنے کرے بنتے ہیں سماوی خواہ ارضی جن کو گلوب کہتے ہیں سب

میں دیکھ لو دونوں دائرے متنا صف ملیں گے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ہر بچہ آگاہ ہے جس نے قدیمہ خواہ جدیدہ کسی ہیات کے دروازے میں پہلا قدم رکھا ہو۔ نیز ابھی نمبر ۲۹ میں اصول علم الہیات سے گزرا کہ ایک نقطہ اعتدال سے دوسرے تک دائرۃ البروج کے ۱۸۰ درجے ہیں یہ اس کی تنصیف ہوئی اور اسی سے نمبر ۲۳ میں گزرا کہ خطِ استوا کے نصفین کی تحدید انہیں دو نقطہ اعتدال سے ہے، نیز اسی کے نمبر ۵۹ میں ہے کہ یہ دونوں عظیمے ایک دوسرے کو دو نقطہ متقابل پر قطع کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دائرے پر متقابل نقطے وہی ہوتے ہیں جن میں نصف دور کا فصل ہو اور سب سے صاف تر ۱۵۷ میں کہا کہ دونوں نقطہ اعتدال میں مطالع یعنی معدل کی قوس ۱۸۰ درجے ہے پھر کہا یعنی دائرۃ البروج خط استوا کو دو نقطہ متقابلہ پر قطع کرتا ہے جن میں فصل ۱۸۰ درجے ہے پھر کہا یہ برہان ہے اس پر کہ دائرہ بروج دائرہ عظیمہ ہی ہے کہ سوا عظیمہ کے کوئی دائرہ خطِ استوا یعنی معدل کو اس طرح قطع نہیں کرسکتا غرض یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ہیات جدیدہ و جملہ عقلائے عالم سب کا اتفاق ہے۔

اقول : اب اسے تین نتیجے بدیہی طور پر لازم :

(ا) یہ دونوں دائرے متساوی ہیں۔ **(ب)** دونوں مرکز واحد پر ہیں۔ **(ج)** دونوں ایک کرے کے دائرہ عظیمہ ہیں۔

ظاہر ہے کہ چھوٹے بڑے دائروں کا تناصف ممکن نہیں ورنہ جزو کل مساوی ہوجائیں دائرہ اح ء نے چھوٹے دائرہ اب ح کی نقطتین اح پر تنفصیف کی اح وصل کیا ضرور ہے کہ اب ح کے مرکز سے ہ پر گزرا اور اس کا قطر ہوا، اب انہیں نقطوں پر دائرہ اح ء کی بھی تنصیف مانو تو اگر یہی اح اس کا بھی قطر ہو تو دونوں دائرے مساوی ہو گئے اور اگر اس کا قطر ح ط ہوا تو قوس اء ح بھی اس کی نصف ہوئی اور ح ء ط بھی بہرحال جزو کل برابر ہو گئے۔ یونہی دو مساوی دائروں کا مرکز مختلف ہو تو ان کا تناصف محال۔

دائرہ ارب کا مرکز ح ہے اور اح ب کا ء، اور نقطتین اب پر تناصف، اب وصل کیا ضرورۃ ہر ایک کا قطر ہوا کہ اس کے نصفین میں فاصل ہے تو قطعاً دونوں کے مرکز پر گزرا کہ ہ ہے تو ہر دائرے کے دو مرکز ہو گئے اور یہ محال ہے ورنہ جزو کل مساوی ہوں اور جب یہ دونوں عظیمے مساوی دائرے مرکز واحد پر ہیں تو یقیناً کرہ واحدہ کے عظام سے

ہیں، بالجملہ یہ تینوں نتیجے متفق علیہ ہیں اور خود جملہ کرات ارضی و سماوی کہ اب تک ہیات جدیدہ میں بنتے ہیں ان کی صحت پر شاہد عادل۔

فوائد: ا سطح مستوی میں کبھی دو دائرے تناصف نہیں کرسکتے کہ اس کے لیے اتحاد مرکز لازم اور وہ اس کے متقاطع دائروں میں محال (اقلیدس عــہ مقالہ ۳ شکل ۵) ب، دائرۃ البروج کی تعریف کہ حدائق میں کی باطل ہے کہ معدل سے مرکز بدل گیا۔ ج اصول الہیات کی تعریف اس سے باطل تر ہے کہ مرکز بھی مختلف اور دائرے بھی چھوٹے بڑے، اور حق وہ ہے جو ہم نے کہا۔ ء جب ان کے مرکز مختلف تو دونوں عظیمے کیسے ہوسکتے ہیں کہ عظیمہ کا مرکز نفس مرکز کرہ ہونا لازم (دیکھو مثلث کروی باب اول نمبر ۳) ہ حدائق نے سنی سنائی یا اسی ہوشیاری سے سب دوائر کو ایک مقعر مساوی پر لیا جس کا مرکز زمین ہے مگر بھلا کر تمہارے نزدیک تو وہ مدار زمین ہے یا مقعر فلک پر اس کا موازی، بہر حال اس کا مرکز مرکز مدار زمین مرکز زمین ہونا کیسی صریح جنون کی بات ہے دائرۃ البروج کو اپنے مرکز پر رکھ کر مقعر سماوی پر لیا ہے تو نہ وہ عظیمہ ہوسکتا ہے نہ معدل النہار اس کا تناصف ممکن اور اگر اسے مرکز زمین کی طرف منتقل کرلیا تو دائرہ ہی وہ نہ رہا، نہ اس کی جگہ وہ رہی، نہ اب اس جدید دائرے اور معدل کا غایت بعد کہ میل کلی کہلاتا ہے دائرۃ البروج کا میل ہوسکتا ہے غرض تمام نظام ہیات تہ و بالا ہے تقلیدی باتیں کہتے چلے گئے اور خبر نہیں کہ ان کے اصول کی شامت لگ گئی۔

(۳۱) معدل النہار[1] دوائرۃ البروج دونوں دائرہ شخصیہ ہیں یعنی ہر ایک شخص واحد معین ہے کہ اختلاف لحاظ سے نہ اس کا محل بدلے نہ حال بخلاف دوائر نوعیہ کہ مختلف لحاظوں سے مختلف پڑتے ہیں جیسے دائرہ نصف النہار کہ ہر طول میں جدا ہے اور دائرہ افق کہ ہر عرض و ہر طول میں نیا ہے۔

عــہ: اقلیدس نے ایک شکل یہ رکھی چھٹی یہ کہ دو متماس دائروں کا ایک مرکز نہیں ہوسکتا اور ایک شق باقی رہی کہ دو متبائن غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہو ممکن نہیں، مناسب یہ تھا کہ ایک شکل ان تینوں کو حاوی رکھی جاتی کہ دو غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہونا ممکن خواہ متقاطع ہوں یا متماس کہ جب مرکز ایک ہے تو اس سے ہر دائرے تک ہر طرف بعد مساوی ہے اور مساویوں سے مساوی ساقط کرکے مساوی رہیں گے تو دونوں دائروں کا ہر طرف فصل مساوی ہوا تو متوازی ہوگئے اور فرض کئے تھے نامتوازی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] ح ص ۴۶۔ ۱۲۔

اقول : بلاشبہ حق یہی ہے اور خود ہیأتِ جدیدہ کے سماوی و ارضی کرے اس پر شاہد کہ دونوں دائروں کو غیر متبدل بناتے ہیں بخلاف اُفق و نصف النہار کہ ان کی تبدیل حسب موقع کا طریقہ رکھتی ہیں مگر ہیأت جدیدہ کا یہ اقرار اور قولاً و فعلاً اظہار بھی نرا تقلیدی ہے جس نے اس کے اصول کا خاتمہ کردیا علی اھلہا تجنی براقش [1] (براقش اپنے ہی اہل مصیبت لاتی ہے ۔ دائرۃ البروج کا حال تو ابھی گزرا تھا مرکز مدار پر اور لیتے ہیں مرکز زمین پر تو وہ شخص کیسا ، وہ نوع ہی بدل گئی اور معدل کا حال ابھی آتا ہے ۔

(۳۲) قطبین [2] جنوبی و شمالی ساکن نہیں بلکہ قطبین دائرۃ البروج کے گرد گھومتے ہیں مبادرت اعتدالین کے باعث ۲۵۸۱۷ برس میں ان کا دورہ پورا ہوتا ہے مبادرت [3] ہر سال ۲ء۵۰ ہے اور ہر دائرے میں ۱۲۹۶۰۰۷ ثانیے ان کو ۲ء۵۰ پر تقسیم کیے سے ۲۵۸۱۷ [4] حاصل ہوئے ۔

اقول : ہیات جدیدہ کہ ہمیشہ معکوس گوئی کی عادی ہے جس کا کچھ بیان بعونہ تعالیٰ آتا ہے اس پر مجبور ہے کہ قطبین عالم کو متحرک مانے کہ زمین اس دائرے پر حرکت کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کروڑ میل کے قریب ہے اور اس کا مدار ایک دائرہ ثابتہ ہے تو قطبین مدار تو ساکن ہیں اور قطبین جنوب و شمال کہ قطبین عالم و قطبین اعتدال ہیں اور زمین کے محور تحرک کے دونوں کناروں پر ہیں ضرور اس کی حرکت سے کروڑوں میل اوپر اٹھیں گے اور کروڑوں میل نیچے گریں گے مگر **اولاً :** اب معدل النہار دائرہ شخصیہ کب رہا بلکہ ہر آن نیا ہے کہ ہر آن اس کے مرکز کا مقام جدا ہے ۔

ثانیاً : وہ فرض کیے ہوئے مقعر سماوی کو بھی دم بھر چین نہ لینے دے گا کہ اس مقعر کا مرکز بھی مرکز زمین مانا ہے ۔ ۲۷ اور وہ کروڑوں میل اٹھنے گرنے میں ہے تو یونہی ہر آن مقعر سماوی بدلے گا اور اگر وہ بحال رہے تو دائرہ اس پر کب رہا کروڑوں میل اس کے اندر جائے گا اور دوسری طرف خلا چھوڑے گا پھر دوسری طرف کروڑوں میل اندر جائے گا ۔ اور ادھر خلاء چھوڑے گا اسی کو کہا تھا کہ یہ سب دوائر ایک مقعر سماوی پر لیتے ہیں ۔

ثالثاً : بفرض باطل دائرۃ البروج کو بھی اسی مقعر و مرکز پر لے لیا اور یہ ہر آن متبدل ہیں تو دائرہ البروج بھی ہر آن بدلے گا تو شخصیہ کب رہا ۔ یا وہ تنہا خواہ مع مقعر سماوی برقرار رکھا جائے گا کہ اس کا مرکز ثابت ہے تو اس کی تبدیل کی وجہ نہیں تو میل اور صدہا مسائل کا کیا ٹھکانا رہے گا ، غرض بات وہی ہے کہ

---

[1] المنجد دار اشاعت کراچی ، ص ۱۱۶۰

[2] ص ۳۳۷ و ۱۸۴ و ۱۹۰ ۔ ۱۲

[3] ص ۱۸۳ ۔ ۱۲

[4] یعنی ۲۵۸۱۱۶ء۳۳۳۷ باسقاط خفیف ۱۲ منہ غفرلہ

تقلیدًا معدل النہار دوائرۃ البروج کا نام سن لیا اور ادھر ان احکام کی تقلید کی جو اصول قدما پر مبنی تھے ادھر اپنے اصول کا گندہ بروزہ ملایا وہ ایک مہمل معجون باطل ہو کر رہ گیا۔ یہ ہے ہیأت جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ۔ [1]

(۲۴) زمین وغیرہ ہر سیارے کا اپنے محور پر گھومنا اس سبب سے ہے کہ طبیعت میں ثابت ہوا ہے کہ ہر چیز بالطبع آفتاب سے نور و حرارت لینا چاہتا ہے اگر سیارے حرکت وضعیہ نہ کریں جمیع اجزا کو نور و حرارت نہ پہنچے۔

اقول : یہ وجہ موجہ نہیں اولًا : اجزا میں جاذبہ و ماسکہ و نافرہ کے علاوہ ایک قوت شائقہ ماننی پڑے گی اور اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

ثانیًا : زمین سے ذرے اور ریگ کے دانے خفیف پھونک سے جدا ہوجاتے ہیں ان کا یہ شوق طبعی کیا اتنی بھی قوت نہ رکھے گا کہ زمین سے بے جدا کیے ان کو گھمائے پھر ایک ایک ذرہ اور ریتے کا دانہ آفتاب میں اپنے نفس پر حرکت مستدیرہ کیوں نہیں کرتا اس کا جو حصہ مقابل آفتاب ہے سو برس گزر جائیں جب تک ہٹایا نہ جائے وہی مقابل رہتا ہے دوسرا حصہ کہ آفتاب سے حجاب میں ہے کیوں نہیں طلب حرارت و نور کے لیے آگے آتا۔

ثالثًا : زمین میں مسام اتنے ہیں کہ پوری دبائیں تو ایک انچ کی رہ جائے۔ (۲۵) تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جزو دوسرے سے متصل نہیں سب ایک دوسرے سے بہت فصل پر ہیں تو ہر جزا پنے نفس پر کیوں نہ گھوما کہ اس کے سب اطراف کو روشنی و گرمی پہنچتی صرف کرے کے محور پر گھومنے سے ہر جز پورے انتفاع سے محروم رہا۔

رابعًا : کرہ کی حرکت وضعیہ سے سطح بالاہی کے سب اجزاء فی الجملہ مستفید ہوں گے اندر کے جملہ اجزاء اب بھی محروم مطلق رہے تو جمیع اجزاء کا استفادہ کب ہوا اندر کے اجزاء طلب نور و حرارت کے لیے اوپر کیوں نہیں آتے۔ اگر کہیے اوپر کے اجزاء جگہ روکے ہوئے ہیں۔

اقول : اولًا : غلط انچ بھر کی زمین جب پونے تین کھرب میل میں پھیلی ہوئی ہے اس میں کس قدر وسیع مسام ہوں گے۔ (نمبر ۲۵) ان سوراخوں سے باہر کیوں نہیں آتے۔

ثانیًا : اوپر کے اجزاء میں جو آفتاب سے حجاب ہیں ان کی جگہ اگلے اجزاء رکے ہوئے ہیں جو مقابل شمس ہیں، پھر حرکت وضعیہ کیونکر ہوتی ہے۔

---

[1] ح ص ۱۱۴

ثالثًا: آفتاب بھی تو اپنے محور پر گھومتا ہے وہ کس نور و حرارت کی طلب کو ہے۔ بالجملہ یہ وجہ بے ہودہ ہے بلکہ اصول ہیأت جدیدہ پر اس کی وجہ ہم بیان کریں۔

اقول: اس کا سبب بھی جاذبہ [عہ ۱] ونافرہ ہے جذب قُرب و بعد سے مختلف ہوتا ہے ولہذا خط عمود پر سب سے زیادہ ہے کلیت سیارہ مثلاً ارض کے لیے جاذب سے تنفر کا جواب مدار پر جانے سے ہوگیا مگر اب بھی اس کے اجزاء پر جذب مختلف ہے خاص وہ اجزا کہ مقابل شمس ہیں ان پر جذب اقوٰی ہے اور ان میں بھی جو بالخصوص زیر عمود ہے پھر جتنا قریب ہے۔ (نمبر ۱۰) یہ اجزاء اس سے بچنے کے لیے مقابلہ سے ہٹتے اور بالضرورت اپنے اگلے اجزاء کو اپنے لیے جگہ خالی کرنے کو دفع کرتے ہیں وہ اپنے اگلوں کو وہ اپنے اگلوں کو یوں محور پر دورہ پیدا ہوتا ہے اب جو اجزاء پہلے اجزا سے مقابلہ کے پیچھے تھے مقابل آئے اب یہ مقابلہ سے بچنے کو اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں اور وہی سلسلہ چلتا ہے یوں دورہ پر دورہ مستمر رہتا ہے۔ اگر کہیے زمین بوجہ کثرت بعد وقلت حجم آفتاب کے آگے گویا ایک نقطہ ہے ولہذا آفتاب کا اختلاف منظر ۹ ثانیے بھی نہیں تو اس کے اجزا پر مقابلہ وہ حجاب کا اختلاف نہ ہوگا بلکہ گویا سب مقابل ہیں۔

اقول: اولاً نظر [عہ ۲] ظاہر میں تو یہی کافی کہ ایسا ہے تو تقریبًا نصف کرہ زمین میں ہمیشہ رات کیوں رہتی ہے سب ہی روشن رہا کرے کہ سب مقابل شمس ہے۔

ثانیاً آخر کچھ نہیں تو اختلاف منظر کیوں، جب نصف قطر کی یہ مقدار ہے کل سطح کی اکثر واکبر ہے۔ اسی قدر اختلاف جذب کو بس ہے۔

ثالثًا بالفرض سب ہی مقابل سہی عمود و منحرف کا فرق کدھر جائے گا۔ یوں بھی اختلاف حاصل، بالجملہ یہ تقریر ان مقدمات پر مبنی ہے جو ضرور ہیات جدیدہ کے اصول مقررہ ہیں تو یہی اسے واجب التسلیم ہے اگرچہ حقیقۃً اعتراض سے خالی نہ یہ نہ وہ بلکہ ہم بتوفیقہ تعالٰی فصل سوم میں روشن کریں گے کہ دونوں وجہیں باطل محض ہیں اور کیوں نہ ہو کہ اصول باطلہ ہیات جدیدہ پر مبنی ہیں پھر بھی یہ اس سے اسلم اور اصول جدیدہ پر تو نہایت محکم ہے۔

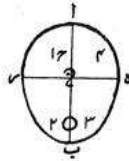
تنبیہ: اقول: وجہ یہ ہو خواہ وہ بہر طور زمین کی حرکت مستدیرہ حقیقۃً حرکت وضعیہ یعنی

عہ ۱: یہ وجہ شمس کو بھی شامل ہے کہ وہ بھی اور سیاروں کے جذب سے بچنے کو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ جغ ص ۱۲۱، ۱۲ منہ غفرلہ

عہ ۲: اس سے ایک تدقیق دقیق کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے اپنے رسالہ صبح میں روشن کیا، ۱۲ منہ غفرلہ)

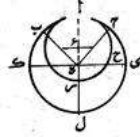
(رسالہ صبح سے مراد ہے درءالقبح عن درك وقت الصبح (زبان اردو فن توقیت) از اعلٰیحضرت عبدالنعیم عزیزی)

مجموع کُرہ کی حرکت واحدہ محوریہ نہیں بلکہ کثیر متوالی حرکات اینیہ اجزاء کا مجموعہ وجہ اوّل پر پچھلے اجزا اگلے اجزا کو خود مقابل آنے کے لیے ہٹاتے ہیں پھر ان سے پچھلے ان کو ان سے پچھلے ان کو اسی طرح آخر تک اور وجہ دوم پر اگلے اجزاء مقابلہ سے ہٹنے کے لیے اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں وہ اپنے اگلوں یہ اپنے اگلوں کو، یونہی آخر تک بہر حال یہ حرکت خاص اجزاء سے پیدا ہو کر سب میں یکے بعد دیگرے بتدریج پھیلتی ہے نہ کہ مجموع کرہ حرکت واحدہ سے متحرک ہو۔ وجہ اول پر تمام اجزاء کے لیے نوبت بہ نوبت طبعی بھی ہے اور قسری بھی، جو اجزاء حجاب میں ہیں ان کے لیے طبعی اور جو مقابل ہیں ان کے لیے قسری کے پچھلے اجزاء ان کے حاصل شدہ مقتضائے طبع سے ہٹاتے ہیں، جب یہ بالقسر مقابلہ سے ہٹ جائیں گے بالطبع حرکت چاہیں گے اور تازہ مقابلہ والوں کو قسر کریں گے اور وجہ دوم پر سب کے لیے قسری کو جاذبہ سے پیدا ہوئی اگرچہ نافرہ طبعی ہو۔ فافہم۔

(۳۴) ارب ہ بیضی مدار زمین ہے ار، رب، ب، ہ، ہ ا چاروں نطاق عــــہ ہیں اب قطر اطول ہے اس کے دونوں کناروں پر مرکز ج سے پورا بعد ہے ہ ر قطر اقصر۔

اس کے دونوں نقطوں پر ج سے بعد اقرب ح، ء دونوں فوکز یعنی محترق ہیں جن کے اسفل پر شمس مستقر ہے ا نقطہ ء اوج شمس سے غایت بعد پر ہے اور ب حضیض غایت قرب پر زمین ا پر مرکز و شمس دونوں سے نہایت دوری پر ہوتی ہے یہاں سے چلتے ہی ا ر نطاق اول میں دونوں سے قریب ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ر پر مرکز سے غایت قرب میں ہوتی ہے رب نطاق دوم میں مرکز سے دور ہونا شروع کرتی ہے لیکن شمس سے اب بھی قرب ہی بڑھاتی ہے یہاں تک کہ ب حضیض مرکز سے دوبارہ غایت بعد پر ہوجاتی ہے اور شمس سے نہایت قرب پر آتی ہے اس نصف حضیضی ارب میں شمس سے قرب ہی بڑھتا اور چال بھی برابر متزاید رہتی ہے تیزی کی انتہا نقطہ ب پر ہوتی ہے پھر انہیں قدموں پر سست ہوتی جاتی ہے ب ہ نطاق سوم میں زمین مرکز سے قریب اور شمس سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ہ پر دوبارہ مرکز سے کمال قُرب پر آجاتی ہے ہ نطاق چہارم میں مرکز و شمس دونوں سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ا پر دونوں سے کمال بُعد پاتی ہے

عــــہ: قرب و بعد مرکز کے سبب یہاں نطاق لیے ہمارے نزدیک خط ہ ر منتصف ما بین المرکزین پر لیتے ہیں کہ یہاں بعد اوسط ہے یا مرکز عالم پر کہ یہاں سیر اوسط ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

اس نصف اوجی ب ہ امیں شمس سے بعد ہی بڑھتا اورچال برابر متناقص رہتی ہے سستی کی انتہا نقطہ اپر ہوتی ہے پھر وہی دورہ شروع ہوتا ہے یہ سب مسائل عام کتب میں ہیں اور خود مشہور اور قرب و بعد شمس و مرکز کی حالت ملاحظہ شکل ہی سے مشہود، اور ہمارے نزدیک بھی قطروں کے خلاف اور مرکز سے قُرب و بعد کے سوا اصل کروی میں ناممکن یہ سب باتیں یوں ہی ہیں جب کہ مدار شمس لو اور نقطہ ء پر مرکز زمین اور اگر مدار بیضی مان لیں تو یہ رسالہ بیان متفق علیہ ہے صرف شمس کی جگہ زمین اور زمین کی جگہ شمس کہا جائے۔

(۳۵) چال میں تیزی و سستی کا اختلاف دوسرے[1] مرکز کے لحاظ سے ہے واقع[2] میں اس کی چال نہ کبھی تیز ہوتی ہے نہ سست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے۔ قواعد کیپلر[3] سے دوسرا قاعدہ یہی ہے۔

اقول : یہ بھی مجمع علیہ ہے لہذا طویل الذیل برہان ہندسی کی حاجت نہیں۔

بتدی کے لیے ہمارے طور پر اس کا تصور اس تصویر سے ظاہر، اح رط، ، ط ر، رح، ح ا، خارج المرکز یعنی مدار شمس کے چار مربع مساوی ہیں جن کو وہ برابر مدت میں قطع کرتا ہے لیکن ان کے مقابل دائرۃ البروج کی مختلف قوسین ہیں جب شمس، ا سے ط، پر آیا مرکز عالم، ہ، سے اس پر خط، ہ ب، گزرا تو اس مدت میں اس پر قوس، اب، قطع کی جو ربع سے بہت یعنی بقدر، ب ک، چھوٹی ہے جب ط سے ر تک آیا اس ربع کے مقابل دائرۃ البروج کی قوس، ب ل، ہوئی جو ربع سے بہت بڑی ہے یونہی دو ربع باقی ہیں تو باآنکہ شمس واقع میں ہمیشہ ایک ہی چال پر ہے دائرۃ البروج کے اعتبار سے اس کی چال تیز و سست ہوتی ہے، ط رح، کی ششماہی میں، ب ل ح، قطع کرتا ہے کہ نصف سے بہت زائد ہے اور، ح اط، کی ششماہی میں، ح اب، چلتا ہے کہ نصف سے بہت کم ہے لہذا تیز و سست نظر آتا ہے حالانکہ واقع میں اس کی چال ہمیشہ یکساں ہے یہی حال ہیأت جدیدہ کے نزدیک زمین کا ہے۔ الحمدللہ مقدمہ ختم ہوا۔ و صلی اللہ تعالیٰ علی سیّدنا محمد و آلہ ابدا۔

---

[1] ح ص ۹۷۔ تا ص ۹۸۔ ۱۲

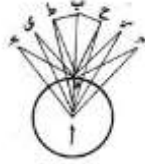
[2] ص ۱۶۸۔ ۱۲

[3] ص ۱۷۰۔ ۱۲

فصل اوّل

نافریت کا رَدّ اور اس سے بُطلانِ حرکت زمین پر بارہ دلیلیں۔

رَدِّاوّل : اقول : ابتداء اتنا ہی بس کہ نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل باطل و علیل اور پتھر کی مثال کا حال نمبر ۴۔ میں گزرا وہی اس کے حال کی کافی مثال ہے۔

رَدِّدوم : اقول : مرکز دائرہ سے محیط کے نقطہ پر خط قاطع اب کھینچو اور، ہ ب، کے دونوں طرف اس کے مساوی چھ خط جن میں، ح ہ، ءہ، مماس ہوں اور، رہ ح ہ ط، ہ ی ہ، ان دونوں قائموں کی برابر تقسیم کرنے والے، اور سب کو، ا، سے ملادو۔ ظاہر ہے کہ ان میں ہر خط اپنے نظیر کے مساوی ہوگا اور، اح سے ار، ار سے اح، اح سے اب، بڑا ہوگا۔ یوں ہی، ای سے اط، اط سے اب،

اس لیے کہ مثلثات، اہ ح، اہ راہ ح، میں مشترک۔ اور، ہ ح، ہ رہ، ہ ح، برابر ہیں۔ اور ہ پر کا زاویہ بڑھتا گیا ہے کہ ہر پہلا دوسرے کا جز ہے لاجرم، اح، ار، اح، قاعدے بڑھتے جائیں گے (اقلیدس مقالہ شکل ۲۴) رہا، اب، ح ب، ملادیا تو مثلث متساوی الساقین ح ہ ب کے دونوں زاویہ ح ب مساوی ہوئے اور ظاہر ہے کہ مثلث اح ب میں زاویہ ح جس کا وتر اب ہے زاویہ ہ ح ب سے بڑا ہے۔ تو اح کہ چھوٹے زاویہ کا وتر ہے اب سے چھوٹا ہے۔ (شکل ۱۹) غرض ان میں سب سے زیادہ مرکز سے دوری ب کو ہے باقی جتنا مماس کی طرف آؤ مرکز سے قرب ہے کہ اب زمین نقطہ ہ پر تھی اور نافریت کے سبب اس نے مرکز سے دور ہونا چاہا واجب ہے کہ خط ہ ب پر ہٹے کہ اسی طرح مرکز سے بعد محض ہے اور سب بعد اضافی ہیں کہ ایک وجہ سے بعد ہیں تو دوسری وجہ سے قرب ہیں بعد محض چھوڑ کر ان میں سے کسی کو کیوں لیا یہ ترجیح مرجوح ہوئی پھر اس میں جس خط پر جائے دوسری طرف اس کا مساوی موجود ہے ادھر کیوں نہ گئی ترجیح بلا مرجح ہے اور دونوں باطل ہیں زمین

کوئی جاندار ذی عقل نہیں جسے ہر گونہ ارادے کا اختیار ہے اور جب ہ ب پر جائے گی دورہ محال ہوگا۔ اگر نافریت غالب آئے گی ب سے قریب ہوجائے گی اور جاذبیت تو اسے اور برابر رہیں تو ہ پر رہے گی کسی طرف نہ ہوجائے گی بہر حال دورہ نہ کرے گی۔

رَدِّسوم : اقول، نہیں نہیں بلکہ واجب ہے کہ ہ ہی پر رہے کہ تمہارے نزدیک نافریت وجاذبیت برابر ہیں (نمبر ۶) اور دائرہ پر حرکت میں اختلاف سرعت سے جذب ونفرت باہم کم وبیش ہوں تو ابتدائے آفرینش میں جب کہ زمین پہلے نقطہ ہ پر ہے کہاں دائرہ اور کہاں حرکت اور کہاں اختلاف سرعت، لاجرم اس وقت دونوں کا نٹے کی تول برابر ہیں تو واجب کہ زمین جہاں اول پیدائش میں بنی تھی اب تک وہی ٹھہری ہوئی ہے اور وہیں ٹھہری رہے گی تو تمہاری نافریت وجاذبیت ہی نے زمین کا سکون مبرہن کردیا۔ للہ الحمد

رَدِّچہارم : اقول : معلوم ہولیا نافریت نہ ہے نہ اس کا مقتضی ہر گز خطِ مماس پر لے جانا اور بے اس کے زمین کی حرکت دوریہ گرد شمس منظم نہیں ہوسکتی تو ضرور کوئی واقعہ ناقلہ درکار ہے کہ اسے ہر وقت خطِ مماس پر واقع کرے اور شمس اپنی طرف کھینچے دونوں کا اوسط دائرے پر گردش نکلے ایک دفعہ کا دفعہ کافی نہیں زمین میں کیل گاڑ کر اس میں ڈورا اور ڈورے میں گیند باندھو اور ایک بار اسے مارو ڈورا تن جائے گا۔ گیند ایک ہی ضرب سے کیل کے گرد دورہ نہ کرے گی تو ہر وقت دفع ونقل کی حاجت ہے یہ شمس کا اثر ہو نہیں سکتا کہ وہ تو اس کے خلاف جذب چاہ رہا ہے تو ضرور کوئی اور سیّارہ چاہیے جو زمین کو مماس پر جذب کرے اور ہر وقت زمین کے ساتھ پھرے نہ نقل کا کام دے وہ سیارہ کہاں ہے اور بفرض ہو تو اسے کس نے گردش دی اس کے لیے اور سیارہ درکار ہوگا اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل محال، لاجرم زمین کی گردش محض باطل خیال۔

رَدِّپنجم : اقول : دو مساویوں میں ایک کا اختیار کرنا عقل وارادہ کا کام ہے، نہ طبیعت غیر شاعرہ کا، ظاہر ہے کہ نقطہ ہ سے ح اور ء دونوں طرف قائمہ اور یکساں حالت ہے اور ظاہر ہے کہ زمین صاحبِ شعور وارادہ نہیں، اب اگر بفرض باطل زمین میں نافریت ہے اور بفرض باطل نافریت مماس پر پھینکتی یعنی جاذبیت پر قائمہ بناتی ہے، مگر نافریت کا اس طرف کے مماس سے کوئی رشتہ ہے جس سے زمین کواکب سرطان، جوزا، ثور میں جاتی تو ایک طرف کو لینا دوسری کو چھوڑنا کس بنا پر ہوا۔ یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ باطل اور بالفرض ایک بار جزافاً ایک سمت لی ہمیشہ اس کا التزام کس لیے، کیوں نہیں ہوتا کہ ایک بار نقطہ اوج پر آکر پھر انہیں قدموں پیچھے پلٹ جائے کہ جاذبیت ونافریت کے اقتضاء یوں بھی بحال ہیں، بالجملہ یہ

حرکت کسی طرح نافریت عـــہ کے ماتھے نہیں جا سکتی۔

رَدِّ ششم: یہ سب محض ہے دلیل ٹھان لیجئے تو نافریت قائمہ ہی پر تولے جائے گی۔ (نمبر ۵) حادہ پر لانا تو اور مرکز سے قریب کرنا ہے تو نفرت نہ ہوئی بلکہ رغبت لیکن ہیات جدیدہ مدار زمین دائرہ نہیں مانتی بلکہ بیضی اور اس میں طرفین قطر کے سوا باقی سب زاویے حادے بنیں گے جس کا خودان کو اعتراف [1] ہے، تو نافریت باطل اور رغبت حاصل۔

فائدہ: اس دلیل کو چاہے ابطال نافریت و ابطال حرکت زمین پر کرلو چاہے ابطال بیضیت مدار پر، اول تو یوں ہیں جو ابھی مذکور ہوا کہ نافریت ہوتی تو مدار بیضی نہ ہوتا۔، لیکن وہ بیضی ہے اور نافریت باطل تو حرکت زمین باطل اور آخریوں ہوا کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو نافریت نہ ہوتی تو دورہ نہ ہوتا اور دورہ نہ ہوتا تو مدار نہ ہوتا۔ نتیجہ یہ کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو مدار نہ ہوتا، شے خود اپنے نفس کی مبطل، لہذا بیضیت باطل اب ہیأت جدیدہ کو اختیار ہے جس کا بطلان چاہے قبول کرے مگر یاد رہے کہ بیضیت وہ چیز ہے کہ شروع [2] سترھویں صدی عیسوی میں کپلر نے آٹھ سال رصدبندی کی جانکاہ محنت کی اور مدار کو دائرہ مان کر ۱۹ طریقے فنا کیے کوئی نہ بنا اس کے بعد مدار بیضی لیا اور سب حساب بن گیا اور اسی پر قواعد کپلر کی بنا ہوئی جس بیضیت اور قواعد کپلر پر تمام یورپ کا ایمان ہے اسے باطل مان لینا سہل نہ ہوگا۔ لہذا راہ یہی ہے کہ حرکت زمین سے ہاتھ اٹھائیں کہ ان تمام خرخشوں سے نجات پائیں۔

رَدِّ ہفتم: اقول: ظاہر ہے کہ نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی ہی نفرت (۷) تو واجب کہ ہر طرف نافریت یکساں ہو اور جتنی نافریت اتنا ہی بعد، تو لازم کہ سب طرف شمس سے بعد یکساں ہو آفتاب عین مرکز مدار ہو لیکن وہ مرکز سے ۳۱ لاکھ میل فاصلہ پر فوکز اسفل میں ہے تو نافریت باطل کہ وہ ایسی چیز چاہتی ہے جو امرِ واقع و ثابت کے خلاف ہے۔

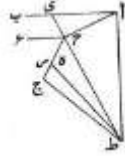
عـــہ: اگر کہیے ارادہ الہیہ نے ایک سمت معین کردی اگرچہ اس کہنے کی تم سے امید نہیں کہ طبیعات والے اسے بالکل بھولے بیٹھے ہیں، ہر بات میں طبیعت و مادہ کے بندے ہیں، یوں کہے تو جاذبیت و نافریت کا سارا گورکھ دھندہ اٹھا رکھئے ارادہ الہیہ خود سب کچھ کرسکتا ہے اور جب رجوع الی اللہ کی ٹھہری تو ہیات جدیدہ کا تھل بیڑہ نہ لگا رہے گا اس کا ارادہ وہ جانے یا تم کتب الہیہ آسمانوں کا وجود بتائیں گی اور آفتاب کی حرکت جیسا کہ بعونہ تعالی خاتمہ میں آتا ہے اس پر ایمان لانا ہوگا ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

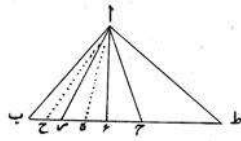
[1] ط ص ۵۹۔ ۱۲

[2] ص ۱۷۰۔ ۱۲

فائدہ : اسی دلیل سے بیضیت رَد ہوسکتی ہے کہ جب ہر طرف بعد برابر تو ضرور مدار دائرہ تامہ ہوگا نہ بیضی لیکن وہ بیضیت سے انکار کرسکتے ہیں نہ کوئی عاقل شمس کو عین مرکز پر مان سکتا ہے کہ مشاہدہ ہر سال سے باطل ہے لاجرم نافریت و حرکت زمین کو رخصت کرنا لازم ہے۔

رَدِ ہشتم : اوّل : نافریت جاذبیت سے دست و گریبان ہوکر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی، نمبر ۳۴ میں سن چکے کہ زمین کو نصف حضیضی میں قُرب زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ اور نصف اوجی میں بعد اور نطاق اوّل و سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا جاتا ہے اور دوم و چہارم میں بعد۔ یہ مسائل مسلمہ ہیں جن میں کسی کو مجال سخن نہیں لیکن نافریت و جاذبیت کا تجاذب ہر گز یہ کھیل نہ بنا رکھے گا۔

اطؔ کوئی ساقطر فرض کرلیجئے اور ا اس کا کوئی سا کنارہ اور طؔ مرکز خواہ شمس کی جاذبیت نے زمین کو اؔ سے طؔ اور نافریت نے بؔ کی طرف قائمہ پر پھینکنا چاہا اور تعاول قوتین نے کہ جاذبیت اور نافریت کو مساوی مانا ہے (نمبر ۶) اسے کسی طرف نہ جانے دیا بلکہ زاویہ اؔ کی تصنیف کرتا ہوا خط اح پر حؔ تک لایا۔ اب اؔ سے زمین کا بعد ط حؔ ہوا زاویہ اطؔ ایک عاشرہ یا اس سے بھی خفیف تر کوئی حصہ مانیے تاکہ وہ لہردار متفرق مستقیم خطوط جن کو چھوٹے چھوٹے مستطیلوں کے قطر کہا جو ہر جزء حرکت پر جذب و نفرت سے بیچ کر بیچ میں پڑتے اور ایک لہر دار منحنی کثیر الزوایا شکل بناتے ہیں غایت صغر کے سبب ان کے زاویے اصلاً کسی آلے سے بھی قابل احساس نہ رہیں اور ایک منتظم گولائی لیے ہوئے شبیہ بہ دائرہ یا بیضی پیدا ہو مثلث اط حؔ میں اؔ نصف قائمہ ہوگا۔ اور ط وہ خفیف کا لعدم زاویہ اور ح مفرجہ کہ ۱۳۵ درجے سے صرف بقدر ط چھوٹا ہے لاجرم ط ح کہ حادہ کا وتر ہے۔ اط سے چھوٹا ہوگا یعنی ط سے زمین کا بعد کم ہوا۔ اب حؔ پر وہی کشمکش ہے جاذبیت اسے ط کی طرف کھینچتی ہے اور نافریت ۳ کی طرف قائمہ پر پھینکتی اور تعاول قوتین دونوں سے بچا کر ط ح ء قائمہ کے منصف ح ہ پر ہ تک لانا اور پھر را اور ح ط ہ اتنا ہی خفیف بنتا اور ط ہ وتر حادہ ط ح وتر منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی ط سے اور قریب ہوئی، یونہی ہ پر وہی معاملہ پیش آئے گا اور ط ح، ط حؔ سے چھوٹا ہوگا ہمیشہ یہی حالت رہے گی، تو زمین کو طؔ سے ہر وقت قُرب ہی بڑھے گا تو اس کا کوئی مدار بننا اصلاً ممکن نہیں دائرہ ہو تو وہ ہر طرف بعد برابر چاہے گا اور یہاں ہر وقت مختلف ہے اور بیفی اہلیلجی، شلجمی کوئی شکل ہو تو ایک قطر اطول ایک اقصر رہے جس میں دو نطاق مرکز سے قریب کریں گے تو دو بعید ایک نصف شمس سے قریب کرے گا تو دوسرا بعید، حالانکہ یہاں ہر وقت قرب ہی بڑھ رہا ہے تو زمین اگر گرد شمس

گھومی تو شکل یہ بنائے گی۔ @جس میں ہر وقت شمس سے قریب ہوتی جائے گی یہاں تک کہ اس سے مل جائے نہ کہ کسی مدار واحد پر دائرہ ہو۔

رَدِّ نہم :اقول : بالفرض جاذبہ و نافرہ کو مساوی ماننے سے استعفا بھی دو اور ط اح کو نصف قائمہ سے بڑا مانو تو ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ وہیں تک بڑھ سکتا ہے کہ زاویہ ط سے مل کر ایک قائمہ کم رہے یعنی لازم کہ اح ط منفرجہ آئے کہ اگر قائمہ ہو تو ی اح بھی ط کے برابر ہوگا۔ کہ دونوں ط اح کے تمام تا قائمہ ہیں تو نافریت کا حصہ ایک عاشرہ کم پورا قائمہ رہا اور جاذبیت کا حصہ ایک ہی عاشرہ جو اس کے سامنے عدم محض ہے اور اگر حادہ ہو تو اور بھی صغیر و حقیر رہے گا۔

فرض کرا ءَ قائمہ کا خط ہے یعنی جس نے اسے نکل کر ط بَ پر قائمہ بنایا تو حادے کا خط اس سے نیچا مثل اح نہیں گر سکتا ورنہ مثلث ا ءح قائمہ و منفرجہ جمع ہوجائیں نہ اءَ پر آسکتا ہے ورنہ قائمہ و حادہ برابر ہوجائیں۔ لاجرم اس سے اوپر پڑے گا۔ خواہ ار کی طرف رط، ا ط قطع کرے کہ یہ حادہ آ کے مساوی ہو یا اہ کی طرح اط سے چھوٹا کہ یہ حادہ اسے بڑا ہو یا اح کی طرح اس سے بڑا کہ یہ حادہ اسے چھوٹا ہو بہر حال جب خط اءَ سے اوپر پڑا تو زاویہ زاویہ ب اءَ ایک عاشرہ پورا ہی ہو تو قائمہ میں ۵۴۴۱۹۵۵۸۴۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰ عاشرے ہوتے ہیں۔ حاصل یہ کہ نافریت کہ بَ کی طرف لے جاتی تھی اسے پانچ مہا سنکھ چوالیس سنکھ انیس پدم پچپن نیل تراسی کھرب ننانوے ارب ننانوے کروڑ ننانوے لاکھ ننانوے ہزار نو سو ننانوے حصے کھینچ لے گئی اور بیچاری جاذبیت کہ ط کی طرف لاتی تھی صرف ایک حصہ کھینچ سکی یہ نہ معقول ہے نہ اس کی کوئی وجہ نہ کوئی اتنا فرق مانتا ہے نہ مان سکتا ہے۔ جانتے ہو کہ ایک عاشرے کی قوس کتنی ہے مدار شمس یا تمہارے طور مدار زمین میں جس کا قطر اوسطاً اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے ایک بال کی نوک کا لاکھواں حصہ بھی نہیں محیط ۳۶۰ درجے ہے درجہ ۶۰ دقیقہ اور ہم نے حساب کیا اس مدار کا ایک دقیقہ ستائیس ہزار تئیس میل ۵ء ہے اور ہر میل ۶۰،۷۶ اگز ۱۴۸ انگل، ہر انگل چھ جو ہر جو دم اسپ ترکی کے چھ بال، تو ایک درجے میں صرف ۴۹۳۱۶۱۸۰۴۸۰۰ بال ہوئے کہ پچاس کھرب بھی نہیں، اور ایک درجے میں عاشرے ۶۰،۷۶۰۴۶۶۱،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰ ہوتے ہیں کہ چھ سنکھ سے بھی زائد ہیں اس پر تقسیم کیے گئے تھے

۸ حاصل ہوا یعنی اس مدار عظیم کا عاشرہ ایک بال کی نوک سوالاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے کیا جاذبیت اتنا ہی کھینچ سکی باقی سارا ماثر نافریت لے گئی، لاجرم واجب کہ ج ہ ح سب منفرجے آئیں اور بعد ہمیشہ گھٹتا جائے گا بلکہ انصافاً، ہا آنصف قائمے سے فرق کرے گا بھی تو قلیل اور ح وغیرہ ۱۳۵ درجے سے کچھ ہی کم ہوں گے اور قرب بین فرق سے دائما بڑھتا جائے گا یہاں تک کہ زمین آفتاب سے لپٹ جائے اب مدار بنانے کی خبریں کہیے۔

ردِ دہم : اقول : اینہم بر علم تو یہاں بعدلی کمی بیشی ایک ہی چیز تو نہیں بلکہ مرکز سے نطاق اوّل کم ہوتا گیا۔ دوم میں زیادہ سوم میں پھر کم چہارم میں پھر زیادہ، اور شمس سے نصف حضیضی میں کم ہوتا گیا نصف اوجی میں زیادہ (نمبر ۳۴) کیا وجہ ہے کہ نافریت یہ مختلف ثمرے لاتی ہے وہ قوت شاعرہ نہیں کہ تم سے مشورے لے کہ جس نطاق میں جیسا تم کہو ویسا مختلف کام کرے اور اپنے اثر بدلتی رہے۔ اگر کہیے کہ نطاق اول وسوم میں نافریت ضعیف ہوتی جاتی ہے اس کا اثر کہ بعید کرنا تھا گھٹتا جاتا ہے۔ نطاق دوم وچہارم میں قوی ہوتی جاتی ہے اس کا عمل بڑھتا جاتا ہے۔

اقول : یہ محض ہوس ہے۔ **اولاً :** اس کے اس اختلاف قوت وضعف کا کیا سبب ہے۔

ثانیاً : کیوں انہیں نطاقوں پر اس کا تعین منتظم مرتب ہے۔

ثالثاً : نطاق دوم میں مرکز سے بعد بڑھتا ہے شمس سے قرب کیا وہی نافریت مرکز کے حق میں قوی ہوتی اور شمس کے حق میں ضعیف ہوتی جاتی ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر بڑھ رہی ہے جو تمہارے طور پر دلیل قوت نافریت ہے۔

رابعاً : نطاق سوم میں مرکز سے قُرب بڑھتا ہے اور شمس سے بعد کیا وہی نافریت اب یہاں اُلٹی ہوکر مرکز کے حق میں کمزور پڑتی اور شمس کے لیے تیز ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر سُست پڑتی جاتی ہے جو دلیل ضعف نافریت ہے مگر یہ کہیے کہ نافریت ایک ذی شعور اور سخت احمق ہے اسے مرکز و شمس دونوں سے نفرت ہے لیکن وہ اپنی حماقت سے دشمن کے گھر میں سوتی رہتی ہے اور جب سر پر آلگتی ہے اس وقت جاگتی ہے مگر پھر بھی غالبًا ایک اسی آنکھ سے جس طرف کی زد سر پر آلگی دوسری آنکھ سے اس وقت بھی سوتی رہتی ہے یوں آپ کا نظام پائے گا دیکھو شکل مذکور ۳۴ نقطہ، ہا یعنی اوج پر نافریت دونوں آنکھوں سے سوتی غافل پڑی خراٹے لے رہی ہے اور اس کی دشمن جاذبیت اپنا کام کر رہی ہے زمین کو چپکے چپکے مرکز و شمس دونوں سے قریب لا رہی ہے سیدھا یوں نہیں کھینچتی کہ نافریت جاگ اُٹھے گی لہذا بچتی کتراتی میر بحری بجاتی لا رہی ہے یہاں تک کہ نقطہ ر یعنی ایک کنارہ قطر اقصر

پر لے آئی جہاں مرکز سے غایت قرب ہے اب نافریت کی وہ آنکھ جو مرکز کی طرف ہے کھلی کہ اسی طرف سے زد آئی تھی زمین کو مرکز سے لے کر بھاگی اور دور کرنا شروع کیا مگر شمس کی طرف والی آنکھ سے اب سو رہی ہے اسے خبر نہیں کہ شمس سے دور کرتی تو مرکز سے تو قریب لارہی ہوں، یہاں تک کہ نقطہ ہ پر دوبارہ مرکز سے غایت قرب میں آئی البتہ اب اس کی دونوں آنکھیں کھلیں اور زمین کو دونوں سے دور لے کر بھاگی یہاں تک کہ نقطہ ا پر پہنچی کھینچ تان کی محنت بہت اٹھائی تھی سال پورا دوڑتے دوڑتے ہوگیا یہاں آکر چاروں شانے چت دونوں آنکھوں سے ایک ساتھ سوگئی اور پھر وہی دورہ شروع ہوا۔ یہ فسانہ عجائب یا بوستانِ خیال تم تسلیم کرو کہ کوئی عاقل تو بے دلیل اسے مان نہیں سکتا۔

رَدِّیازدہم : اقول : یہاں سے ایک اور رد کا دروازہ کھلا ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر بعید کرنا ہے جیسے جاذبیت کا اثر قریب کرنا اور تم خود کہتے ہو کہ جتنی جاذبیت قوی ہوگی اتنی نافریت زور پکڑے گی کہ اس کی مقاومت کرسکے (۷) اتنی قرین قیاس ہے آگے کہتے ہیں کہ جتنی نافریت قوی ہوگی چال تیز ہوگی۔ (۷) یہ بھی قرین قیاس تھی اگر وہ چال تیز ہوتی جو بعید کرے لیکن نافریت کی بد قسمتی سے چال وہ تیز ہوتی ہے جو زمین کو شمس سے قریب کرے یعنی نصف حضیضی میں اور مرکز سے لو تو نطاق اول رد کو حاضر کہ جتنی چال تیز ہوتی ہے اتنا مرکز سے قرب بڑھتا ہے۔ یہ الٹی نافریت کیسی۔

رَدِّ دوازدہم : اقول : جانے دو کیسی بھی چال سہی نِری اوندھی مگر جاذبیت اگر کوئی شے ہو تو نصف حضیضی میں اس کی قوت ہر وقت بڑھنا آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ہر روز آفتاب قریب سے بڑھتا جاتا ہے تو اگر نافریت ہوئی واجب کہ وہ بھی واقعی بڑھتی جس طرح جاذبیت فی الواقع بڑھی نہ کہ محض برائے گفتن، اور اس کے واقعی بڑھنے کو لازم تھا کہ چال حقیقت میں تیز ہوجاتی، لیکن تمام عقلاء کا اتفاق اور تمہیں خود مسلم ہے کہ شمس کہو یا زمین اس مدار پر دورہ کرنے والے کی چال ہمیسہ متشابہ ہے کبھی نہ سست ہوتی ہے نہ تیز، ہمیشہ مساوی وقتوں میں مساوی قوسیں قطع کرتی ہے اگرچہ دوسرے دائرے کے اعتبار سے دیکھنے والوں کو تیز و سست نظر آئے (دیکھو نمبر ۳۵) تو ثابت ہوا کہ نافریت باطل ہے کہ انتفائے لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے یعنی ترقی جاذبیت تو مشاہدہ ہے اگر نافریت واقع میں ہوتی تو اس وقت ضرور بڑھتی اور اس کے بڑھنے سے چال واقعی تیز ہوتی لیکن اصلاً نہ ہوئی تو نافریت تو ضرور غلط ہے تو گردش زمین باطل ہے کہ بے نافریت اس کا پہیہ ڈھلکے گا یا یوں کہئے کہ اس کی گردش دو پہیے ہیں نافریت و جاذبیت ایک کے گر جانے نے زمین کی گاڑی زمین میں گاڑی کہ ہل نہیں سکتی۔ وللہ الحمد۔

فصل دوم

جاذبیت عــہ کا رَدّ اور اس سے بُطلانِ حرکت زمین پر پچاس ۵۰ دلیلیں

رَدِّ اوّل : اقول : اہل ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی و ہندسہ و ہیأت میں منہک ہے عقلیات میں ان کی بضاعت قاصر یا قریب صفر ہے وہ نہ طریق استدلال جانتے ہیں نہ داب بحث، کسی بڑے مانے ہوئے کی بے دلیل باتوں کو اصولِ موضوعہ ٹھہرا کہ ان پر بے سروپا تفریعات کرتے چلے جاتے ہیں اور پھر وثوق وہ کہ گویا آنکھوں سے دیکھی ہیں بلکہ مشاہدہ میں غلطی پڑ سکتی ہے ان میں نہیں ان کے خلاف دلائل قاہرہ ہوں تو سننا نہیں چاہتے، سنیں تو سمجھنا نہیں چاہتے سمجھیں تو ماننا نہیں چاہتے۔ دل میں مان بھی جائیں تو اس لکیر سے پھرنا نہیں چاہتے۔ جاذبیت ان کے لیے ایسے ہی مسائل سے ہے اور وہ اس درجہ اہم ہے کہ ان کا تمام نظام شمسی سارا علم ہیأت اسی پر مبنی ہے۔ وہ باطل ہو تو سب کچھ باطل، وہ لڑکوں کے کھیل کے برابر برابر کھڑی ہوئی اینٹیں ہیں کہ اگر گراؤ سب گر جائیں۔ ایسی چیز کا روشن قاطع دلیل پر مبنی ہونا تھا نہ کہ محض خیال نیوٹن پر، ایک سیب ٹوٹ کر گرتا ہے اس سے یہ اٹکل دوڑاتا ہے کہ زمین میں کشش ہے۔ جس نے کھینچ کر گرا لیا مگر اس پر دلیل کیا ہے جواب ندارد۔

اولاً : عقلائے عالم اثقال میں میل سفل مانتے ہیں کیا وہ میل اس کے گرانے کو کافی نہ تھا یا میل نجانا یوں نہ سمجھ سکتا تھا کہ ثقیل کے استقرار کو وہ محل چاہیے جو اس کا بوجھ سہارے سیب وہی ٹوٹے گا۔ جس کا علاقہ شاخ سے ضعیف ہو جائے وہ کمزور تعلق اب اس کا بوجھ نہ سہار سکے ورنہ سبھی نہ ایک ساتھ ٹوٹ جائیں، ادھر تو ضعیف علاقہ کے سبب شاخ سے چھوٹا ادھر اس سے نرم تر ملاء ہوا کا ملاء اسے کیا سہارتی لہذا

عــہ **: تنبیہ :** مطلقاً جاذبیت سے انکار نہیں کہ کوئی شَے کو جذب نہیں کرتی مقناطیس و کہربا کا جذب مشہور ہے بلکہ جاذبیت شمس و ارض کا رد مقصود ہے اوّل کا لذاتہ کہ اسی کی بنا پر حرکت زمین ہے اور دوم کا اس لیے کہ اسی کو دیکھ کر اس میں بلا دلیل جذب مانا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

اس سے کثیف تر ملاء درکار ہوا کہ زمین ہو یا پانی کیا اتنی سمجھ نہ تھی یا بطلان میل پر کوئی قطعی دلیل قائم کرلی اور جب کچھ نہیں تو جاذبیت کا خیال محض ایک احتمال ہوا محتمل مشکوک بے ثبوت بات پر علوم کی بنا رکھنا کارِ خردمنداں نیست (عقلمندوں کا کام نہیں ہے۔ت)

ثانیاً لطف یہ کہ یہی ہیأت جدیدہ والے جابجا[عـــہ۱] ثقیل میں میل سفل مانتے خفیف میں میل علو لکھ جاتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ میل جاذبیت کا سارا میل کاٹ دے گا جب ثقیل اپنے میل سے گرتا سیب کا ٹوٹنا جاذبیت پر کہاں دلالت کرتا ہے یہ یقین واحتمال وطریق استدلال ومنصب مدعی وسوال سے ان کی ناواقفی ہے معلول کے لیے علت درکار ہے جب ایک کافی ووافی علت موجود اور تمہیں بھی مسلم ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بے ثبوت کی طرف اسے منسوب کرنا کون سی عقل ہے۔ بالفرض اگر علت کافیہ معلوم نہ ہوتی بلادلیل کسی شیئ کو علت بتادینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہ ہوتی بلادلیل کسی شیئ کو علت بتادینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہیں، نہ یہ کہ کافی علت موجود ومسلم ہوتے ہوئے اس سے فرار اور دوسری بے دلیل قرار جاذبیت کے رد کو ایک یہی بس ہے یہاں سے ظاہر ہوا جاذبیت پر ایمان بالغیب انہیں مجبورانہ میل طبعی کے انکار پر لاتا ہے اگرچہ وہ نادانی سے کہیں مقر ہوں اگرچہ وہ بے دلیل منکر ہو([عـــہ۲]۔۱۱) اور میل طبعی کا ثبوت بلکہ احتمال ہی جاذبیت کو باطل کرتا ہے کہ جب میل ہے جاذبیت کی کیا حاجت اور اس کے وجود پر کیا دلیل، یہ تقریر بعض دلائل آئندہ میں ملحوظ خاطر رہے۔

رَدِّدوم: اقول: فرض کردم کہ سیب گرنے سے زمین پر جاذبیت کا آسیب آیا مگر اس سے شمس میں جاذبیت کیسے سمجھی گئی جس کے سبب گردش کا طومار باندھ دیا گیا اس پر بھی کوئی سیب گرتے دیکھا۔ یا یہ ضرور ہے کہ جو کچھ زمین کے لیے ثابت ہو آفتاب میں بھی ہو۔ زمین بے نور ہے آفتاب سے منور ہوتی ہے۔ آفتاب بھی بے نور ہوگا کسی اور سے روشن ہوگا۔ یونہی یہ قیاس اس ثالث کو نہ چھوڑے گا اس کے لیے

عـــہ۱: ح ص ۳۴ ثقل ہمیشہ اجسام کو جانب اسفل کھینچتا ہے۔ ص ۳۷ اجسام کو جانب پائیں مائل کرتا ہے۔ ص ۳۹ اجسام بقدر ثقیل مطلق سے قرب کے طالب پانی ہمیشہ بالطبع بلندی سے پستی کی طرف میل کرتا ہی۔ ص ۲۱۲ بخار جتنا ہلکا ہوگا۔ زیادہ بلند ہوگا۔ ص ۲۱۷ بخار ہوا سے زیادہ لطیف وخفیف لہٰذا میل علو کرتا ہے۔

عـــہ۲: ص ۲۱۷ حرارت آفتاب کے سبب اجزائے آب ہلکے ہو کر قصد بالا کرتے ہیں یونہی زمین کے جلے ہوئے اجزاء حرارت وقفت کے باعث۔ ص ۲۱۵ ابر بحسب ثقل یا لطافت نیچے یا اوپر حرکت کرتا ہے۔ ط ص ۱۱۵ منجمد اجسام کے تمام اجزاء مل کر زمین کی طرف میل کرتے ہیں اور سیال اجسام کا ہر جز جدا میل زمین کرتا ہے ص ۱۴۱۔ ص ۲۱۷ ہوا گرمی سے ہلکی ہو کر بالا سعود کرتی ہے یونہی جغ ص ۹ میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

رابع درکار ہوگا۔ اور اسی طرح غیر متناہی چلاجائے گا یا واپس آئے گا۔ مثلاً شمس ثالث سے روشن اور ثالث شمس سے وہ تسلسل تھا یہ دور ہے اور دونوں محال یہ منطق الطیر اسی بے بضاعتی کا نتیجہ ہے جوان لوگوں کو علوم عقلیہ میں ہے، ورنہ ہر عاقل جانتا ہے کہ شاہد پر غالب کا قیاس محض وہم اور وسواسی ہے۔

رَدِّسوم : اقول : تم جاذبیت کے لیے نافریت لازم مانتے ہو کہ وہ ہو اور[1] یہ نہ ہو تو کھینچ کر وصل ہوجائے اور ہم نافریت باطل کرچکے توجاذبیت خود ہی باطل ہوگئی کہ بطلان لازم بطلان ملزوم ہے۔

رَدِّچہارم : اقول : جاذبیت کے بطلان پر پہلا شاہد عدل آفتاب ہے اس کے مدار میں جسے وہ مدار زمین سمجھتے ہیں ایک نقطہ مرکز زمین سے غایت بعد پر ہے جسے ہم اوج کہتے ہیں اور دوسرا نہایت قرب پر جسے حضیض ان کا مشاہدہ ہر سال ہوتا ہے تقریباً سوم جولائی کو آفتاب زمین سے اپنے کمال بُعد پر ہوتا ہے اور سوم جنوری کو نہایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے تفتیش جدیدہ میں شمس کا بعد اوسط نو کروڑ انتیس لاکھ میل بتایا گیا اور ہم نے حساب کیا مابین المرکزین دو درجے ۴۵ ثانیے یعنی ۲ء۵۲۱۲ ہے تو بعد ابعد ۹۴۴۵۸۰۲۶ میل ہوا اور بعد اقرب ۹۱۳۴۱۹۷۴ میل تفاوت ۳۱۱۶۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے فوکز اسفل میں شمس ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے تو اول ان کی سمجھ کے لائق یہی سوال ہے کہ زمین اتنے قوی عظیم شدیدہ ممتدید ہزار ہا سال کے متواتر جذب سے کھینچ کیوں نہ گئی۔ ہیأت[2] جدیدہ میں آفتاب ۱۲ لاکھ ۳۵ ہزار ۱۳۰ زمینوں کے برابر اور بعض[3] نے دس ۱۰ لاکھ بعض[4] نے چودہ لاکھ دس ۱۰ ہزار لکھا اور ہم نے مقررات عــــہ جدیدہ پر بربنائے اصل کروی حساب کیا تو تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو ۲ سو چھپن زمینوں کے برابر آیا۔

عــــہ : وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس ۱۸ کروڑ ۵۸ لاکھ میل قطر معدل زمین ۷۹۱۳ء۰۸۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے پس اس قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاوٰی میں جلد اول رسالہ الضیٰ المنیر فی الماء المستدیر میں ایراد کیا۔ ۶۹۰۴۵۷ء لوامیال قطر مدار + ۹۹۱۴۹۷۱۴۹ء۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] ۱۸۱۔ ۱۲۔

[2] ص۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ قلمی نسخہ میں پھٹا ہے (پھر) ۱۳۰ ہی کہا، ۱۲۵۹۷۔ ص ۲۶۶ غائب، ۳۶۱ء۱۲۶ ۱۳۴۵ یہ اس کی عادت ہے۔ کہ ہر جگہ مختلف کہے ۱۲ منہ۔

[3] سوالنامہ ہیأت ص ۱۸۔ ۱۲۔

[4] نظارہ عالم ص ۷۔ ۱۲

بہر حال وہ جرم کہ اس کے ۱۲ لاکھ حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کر سکتا ہے تو گرد دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں مل جانا کیا ۱۲ لاکھ اشخاص مل کر ایک کو کھینچیں اور وہ دوری چاہے تو بارہ لاکھ سے کھنچ نہ سکے گا بلکہ ان کے گرد گھومے گا اور کامل علمی رَدیہ ہے کہ کسی قوت کا قوی پڑ کر ضعیف ہوجانا محتاج علت ہے اگرچہ اسی قدر کہ زوال علت قوت جب کہ نصف دورے می جاذبیت شمس غالب آکر ۳۱ لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اسے کس نے ضعیف کردیا کہ زمین پھر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ دور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے (۱۰) تو حضیض پر لاکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر آکر اس کی قوت سست پڑے اور زمین اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی ہی دور ہوجائے شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہوتی ہے اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑجاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب کرے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سست پڑجائے اور ادھر ایک ادھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ و مغلوبیت کا دورہ پورا نصف نصف انقسام پائے اس پر یہ [1] مہمل عذر پیش ہوتا ہے کہ نقطہ حضیض پر نافریت بہت بڑھ جاتی ہے وہ زمین کو آفتاب کے نیچے سے چھڑا کر پھر دور لے جاتی ہے۔

اقول: یہ ہارے کا حیلہ محض بے سر وپا ہے۔ **اولاً:** جاذبیت و نافریت کا گھٹنا بڑھنا متلازم ہے نافریت اتنی ہی بڑھے گی جتنی جاذبیت اور بہر حال مساوی رہیں گی۔ ۱۶۔ ۱۲۔ ۱۴ یہاں اگر نافریت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۸۷۷۶۶۱۹۵۶ لو امیال محیط ا=۳۳۴۴۵۳۸C ء۴ لودقائق محیط = ۴۳۱۷۴۱۸ء۴ لودقیقہ محیطیہ ما + ۵۶۰۵۳۹ء الودقائق قطر شمس = ۹۳۷۷۹۵۷ء۵ لوامیال قطر شمس =۸۹۸۳۴۵۹ء۳ لوامیال قطر زمین =۰۹۴۹۸ء۲ لو نسبت قطرین ماx۳ کہ کرہ : کرہ قطر : قطر مثلثۃ بالتکریر =۱۱۸۳۴۹۴ء۶ لو نسبت کہ تبین عدد ۱۳۱۳۲۵۶ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس ۵۸ کروڑ ۷۳ لاکھ ۸ ہزار میل ہے۔ اور ایک دقیقہ محیطیہ ۲۷۰۲۳ء۵ میل اور قطر شمس ۸۶۶۵۵۴ء۳ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹ء۵۰۹ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر اور علم حق اس کے خالق عزوجل کو ۱۲ منہ۔

---

[1] ط ص ۶۰، ۱۲۔

بدرجہ غایت ہے کہ چال سب سے زیادہ تیز ہے تو جاذبیت بھی بحد کمال ہے کہ قرب شمس سب جگہ سے زائد ہے نافریت جاذبیت سے چھینے تو جب کہ اس پر غالب آئے برابر سے چھین لینا کیا معنی!

ثانیًا : اگر مساوی قوت دوسری پر غالب آسکتی ہے تو یہاں خاص نافریت کیوں غالب آئی جاذبیت بھی تو مساوی تھی وہ کیوں نہ غالب ہوئی یہ ترجیح بلامرجح ہے۔

ثالثًا : اگر نافریت ہی میں کوئی ایسا طرہ ہے کہ بحال مساوات وہی غالب آئے تو اسے مساوات تو روز اول سے تھی اور نقطوں پر کیوں نہ غالب آئی اسی نقطے کی تعین کیوں ہوئی۔

رابعًا : ہمیشہ اسی کا التزام کیوں ہوا۔

خامسًا : مساوات تو تم بگھار رہے ہو ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ نقطہ اوج سے نقطہ حضیض تک برابر جاذبیت غالب آرہی ہے۔ قوت کا غلبہ اس کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے جاذبیت قرب کرنا چاہتی ہے اور نافریت دور پھینکنا مگر وہاں سے یہاں تک برابر شمس سے قرب ہی بڑھتا جاتا ہے نافریت اگرچہ بیچارے برابری کے درجے پر متواتر چال تیز کررہی ہے لیکن اس کی ایک نہیں چلتی اور جاذبیت ہی کا اثر علی الاتصال غالب آرہا ہے پھر کیا معنیٰ کہ عین شباب غلبہ پر دفعۃً مغلوب ہوجائے۔

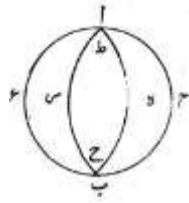
سادسًا : نافریت اگر بڑھی ہے تو خاص نقطہ حضیض پر، یا تو اس نے زمین کو آفتاب سے بال بھر بھی نہ چھینا کہ غایت قرب پر ہے چھینے گی۔ آگے بڑھ کر اس نقطے سے چل کر شمس سے بعد بڑھتا جائے گا، مگر اس نقطے سے سرکتے ہی نافریت بھی تیزی پر رہے گی ہر آن ضعیف ہوتی جائے گی کہ قدم قدم پر چال سست ہوگی۔ عجیب کہ اپنی کمال قوت پر تو نہ چھین سکی جب ضعیف پڑی چھین لی گئی۔

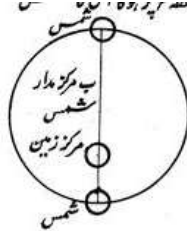
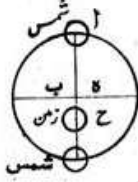
سابعًا : طرفہ یہ کہ جتنی ضعیف ہوتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ چھین رہی ہے کہ جس قدر چال سست ہوتی ہے اتنا ہی بعد بڑھتا ہے یہاں تک کہ اوپر کمال سستی کے ساتھ نہایت بعد ہے کیا عقل سلیم ان معکوس باتوں کو قبول کرسکتی ہے ہر گز نہیں عاجزی سب کچھ کراتی ہے۔ اصول علم الہیاۃ[1] نے اس پر عذر گھڑا کہ مرکز شمس کے گرد جو دائرہ ہے اوج میں زمین کا راستہ اس دائرے کے اندر ہوکر ہے لہذا شمس کی طرف آتی ہے اور حضیض میں اس دائرے سے باہر ہے لہذا نکل جاتی ہے۔

اقول : اولا : کون سا دائرہ یہاں ایک دائرہ معدل المسیر لیا جاتا ہے کہ مرکز شمس کے گرد نہیں مرکز بیضی کے گرد ہے اور دونوں نقطہ اوج و حضیض پر یکساں گزرا ہوا ہے اس شکل سے

---

[1] ص ۱۲۱۸۔

اہ رب، مدار بیضی ہے مرکز ط شمس اس کے نیچے نقطہ ح پر اوج ب حضیض مرکز ط پر بعد اط یا ط ب سے کہ مساوی ہیں دائرہ اب ح ء معدل المسیر ہے اور اگر یہ مراد کہ مرکز شمس پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں ظاہر ہے کہ زمین اوج میں اس دائرے پر آئے گی اور حضیض میں اس سے باہر ہوگی یعنی اس پر نہ ہوگی اس کے اندر ہوگی تو اس کے تعین کی کیا علت، کیوں نہ مرکز شمس پر حضیض کی دوری سے دائرہ کھینچے کہ زمین حضیض میں اس پر ہو اور اوج میں نہ اس پر نہ اندر حقیقۃً باہر معتبر و ملحوظ دائرہ معدل المسیر ہی کیوں نہیں لیا جاتا کہ دونوں میں اس پر گزرے۔

ثانیًا: اس دائرے پر آنے کو شمس کی طرف لائے اور اس سے جدائی کو شمس سے لے جانے میں کیا دخل ہے لانا جذب ہے اور بحسب قرب ہے تو دور سے لانا اور قریب بھگانا الٹی منطق ہے شاید نقطہ اوج میں لاسا لگا ہے کہ طائر زمین کو پھانس لاتا ہے نقطہ حضیض پر کھٹکھٹا بندھا ہے کہ بھگا دیتا ہے۔

ثالثًا: اس دائرے ہی میں کچھ وصف ہے تو زمین صرف حلول نقطہ اوجی ہی کے وقت وہ ایک آن کے لیے اس پر ہوگی یہ آدھے سال آنا اور آدھے سال بھاگنا کیوں، غرض یہ کہ بنائے نہیں بنتی ظاہر ہوا کہ حیلے بہانے محض اسکولی لڑکوں کو بہلانے کے لیے مغالطے ہیں جاذبیت و نافریت کے ہاتھوں ہرگز مدار بن نہیں سکتا۔ بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ اپر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل اح ہوگا یعنی بقدر اب نصف قطر مدار شمس ب ح ما بین المرکزین اور جب نطقہ ء پر ہوگا اس کا فصل ح ء ہوگا یعنی بقدر ب ء نصف قطر مدار شمس ما بین المرکزین دونوں فصلوں میں دوچند ما بین المرکزین فرق ہوگا۔ یہ اصل کروی پر ب ح ہے لیکن وہ بعد اوسط پر لیا گیا ہے۔ ہ مرکز مدار شمس ب فوکز اعلیٰ ح فوکز اسفل جس پر زمین ہے اس میں شمس اس ما بین المرکزین ب ح ما بین الفوکزین جانتے ہیں اور ما بین المرکزین ہ ح اس کا نصف کہ بعد اوسط اج منتصف ما بین الفوکزین پر ہے۔

تو بعد اوسط نصف ما بین الفوکزین = بعد ابعد، نصف مذکور بعد اقرب لاجرم شمس بقدر ما بین الفوکزین و ضعف ما بین المرکزین جدید فرق ہو گا اور یہی نقطے اس قرب و بعد کے لیے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔

رَدِّپنجم: جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عادل قمر ہے، اصول علم الہیأۃ ص ۲۰۹ میں خود ہیأۃ جدیدہ پر ایک سوال قائم کیا جس کی توضیح یہ کہ اگرچہ زمین قمر کو قرب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے ۱۱/۵ ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ ہے کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جاملا، تو معلوم ہوا کہ جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور اس کا یہ جواب دیا کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے کبھی قمر سے کم کبھی زیادہ جیسا ان کا بعد آفتاب سے ہو تو شمس جتنا قمر کو کھینچتا ہے زمین اپنا چاند بچانے کو اس سے پوری جاذبیت کا مقابلہ کرنے کی محتاج نہیں بلکہ صرف اتنی کا جس قدر جاذبیت مذکورہ زمین کو جاذبیت شمس سے زائد ہے اور یہ اس جاذبیت سے کم ہے جتنی زمین کو قمر پر ہے لہذا قمر آفتاب سے نہیں ملتا۔

اقول: توضیح جواب یہ ہے کہ قمر کا شمس سے جاملنا اس جذب پر ہے جو قمر کو زمین سے جدا کرے۔ جذبِ شمسی زمین و قمر دونوں پر ہے، تو جہاں تک وہ مساوی ہیں اس جذب کا اثر زمین سے جدائی قمر نہ ہوگی کہ وہ بھی ساتھ ساتھ بنی ہے،۔ ہاں قمر پر جتنا جذب زمین پر جذب سے زائد ہو گا وہ موجب جدائی قمر ہوتا لیکن زمین اس قدر سے زیادہ اسے جذب کر رہی ہے تو جدائی نہ ہوگی فرض کرو شمس قمر کو ۹۹ گز کھنچتا ہے اور زمین سے ا سے ۴۵ گز کہ جذبِ شمس سے ۵/ ۱۱ ہے اور آفتاب زمین کو ۹۰ گز کھینچے تو ۹۰ گز تک تو زمین و قمر مساوی ہیں قمر پر ۹ ہی گز جذب شمس زائد ہے لیکن زمین کا جذب اس پر ۴۵ گز ہے تو جذب شمس سے پچگنا ہے لہذا شمس سے ملنے نہیں پاتا۔

اقول: خوب جواب دیا کہ قمر کو بڑے سفر سے بچالیا، چھوٹا ہی سفر کرنا پڑا۔ اب کہ جذبِ زمین اس پر زیادہ ہے زمین پر کیوں نہیں آگرتا۔ سوال کا منشا تو جذبوں کا تفاوت تھا وہ اب کیا مٹا قمر شمس پر نہ گرا زمین پر سہی۔

رَدِّششم: اقول: لُطف یہ کہ اجتماع[1] کے وقت قمر آفتاب سے قریب ہو جاتا ہے اور

---

[1] اصول علم الہیأۃ نمبر ۲۱۰۔ ۱۲

مقابلہ کے وقت دور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ مجموع ہر دو جذب کی ۱۱/۱۶ ہے صرف ۸/۳ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس وارض کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف پانچ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف گیارہ حصے تو بقدر فصل جذب شمس ۶/۱۶ جانب شمس کھینچا، نہیں نہیں، بلکہ بہت ہی خفیف، جیسا کہ ابھی رد پنجم میں واضح ہوا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب ۱۶ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں۔ غرض وہاں تفاضیل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سہ چند کے قریب بلکہ بدرجہائے کثیرہ زائد ہے تو واجب کہ وقت مقابلہ قمر شمس سے بہ نسبت اجتماع قریب تو آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔ اصول الہیأت نمبر ۲۱۰ میں اس قرب و بعد کی یوں تقریر کی کہ اجتماع کے وقت زمین قمر کو شمس سے چھین لے جاتی ہے اور وہ دور ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ مقابل شمس آتا ہے اس وقت شمس و زمین دونوں اسے ایک طرف کھینچتے ہیں تو آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اجتماع میں آتا رہتا ہے۔

اقول : کیا زمین وقت مقابلہ سے وقت اجتماع تک نیرین کے بیچ ہی میں رہتی ہے کہ وہ سلسلہ آفتاب سے قریب کرنے کا مسلسل رہتا ہے یا زمین تو مقابلے کے بعد ایک کنارے کو گئی اور جب سے اجتماع ہونے تک جہت خلاف شمس کھینچتی رہی اور اس کا جذب جذب شمس سے بدرجہا زائد ہے جیسا کہ ابھی رد پنجم میں گزرا پھر بھی چاند ہی کہ شمس ہی کی طرف کھینچتا ہے شاید مقابلہ کے خفیف ساعت میں زمین نے اس کے کان میں پھونک دیا تھا کہ چاہے میں کہیں ہوں چاہے میں کسی طرف کھینچوں اور کتنے ہی غالب زور سے کھینچوں مگر تو اسی وقت کے اثر پر رہنا آفتاب ہی سے قریب ہوتا جانا میری ایک نہ ماننا کیونکہ وہ بڑا بوڑھا ہے اس کا لحاظ واجب ہے اور چاند ایسا سعادت مند کہ اسی پر کاربند جب کھینچتے وہ آفتاب کی گود کے پاس پہنچا یعنی اجتماع میں آتا ہے اس وقت زمین اپنی نصیحت پر پریشان ہوتی ہے اور بڑھ کر وہ ہاتھ لگاتی ہے کہ شمس کی گود سے اسے چھین کر آدھے دورے میں نہایت دوری پر لے جاتی ہے یہاں آکر پھر بھول جاتی اور وہی انجھر چاند کے کان میں پھونکتی ہے ایسی پاگل زمین ہیأتِ جدیدہ میں ہوتی ہوگی، غرض دنیا بھر کے عاقلوں کے نزدیک علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے اور وہ علت فنا ہو کر علت خلاف پیدا ہو تو فورًا خلاف ہو جاتا ہے لیکن ہیات جدیدہ کے نزدیک علت کو فنا ہوئے مدتیں گزریں اور خلاف کی علتیں برابر روزانہ ترقی پر ہیں مگر معلول اسی مردہ علت کا جاگ رہا ہے اور ان زندہ علتوں کا معلول فنا ہے یعنی ادھر تو علت معدوم اور معلول قائم اور ادھر علت موجود و مترقی اور معلوم معدوم۔

رَدِ ہفتم : اقول : پھر وہ پانچ و گیارہ کی نسبت تو مزعوم ہیأت جدیدہ تھی جس میں خود قاعدہ نیوٹن سے کہ جاذبیت بحسب مربع بعد بالقلب بدلتی ہے عدل تھا۔ اس کا ردّ نمبر ۱۴ میں گزرا، یہ قاعدہ نیوٹن اگر

صحیح ہے تو قمر پر جاذبیت شمس بہ نسبت جاذبیت ارض ۱/ ۵۰۰۰ ہوگی یہ بھی بہت نادر، اکثر اوقات اس سے بھی کم زمین سے قمر کا بعد ابعد[1] ۲۵۱۹۴۷ میل ہے شمس سے زمین کا بعد[2] اقرب ۹۱۳۴۱۹۷۴ میل فرض کیجئے شمس اپنے بعد اقرب پر ہے اور قمر اجتماع میں اپنے بعد ابعد پر کہ شمس وارض سے فاصلہ قمر میں سب سے کم تفاوت کی صورت ہے باقی سب صورتوں میں اس سے زیادہ فرق ہوگا جو جاذبیت شمس کو اور چھوٹا کرے گا اس نادر صورت پر شمس سے قمر کا بعد ۹۱۰۹۰۰۲۷ میل میں ہوگا۔ اب اگر شمس و ارض میں قوت جذب برابر ہوتی تو نسبت یہ ہوتی جذب الارض للقمر جذب الشمس للقمر : : (۹۱۰۹۰۰۲۷)۲ (۲۵۱۹۴۷)۲ اول کو ایک فرض کریں تو چہارم ÷ سوم = دوم یعنی ۶۳۴۷۷۲۹۰۸۰۹ / ۸۲۹۷۲۹۳۰۱۸۸۶۰۷۲۹ = ۶۰۰۰۰۰۷۶۵۰۲۷۹ =

جذب الشمس للقمر یعنی قمر کو جذب ارض اگر دس کروڑ ہے تو جذب شمس صرف ۶۵۷ یعنی تقریبًا ایک لاکھ تینتس ہزار تین سو تینتس حصوں سے ایک حصہ لیکن شمس میں قوتِ جذوب باعتبار قوت زمین ۲۷ء۲[3] ہے یا ۲۸[4] تو حاصل کو اس میں ضرب دیئے سے ۰۰۰۲ء ۰ حاصل رہا یعنی شمس اگر قمر کو اپنی طرف ایک میل کھینچتا ہے تو زمین اپنی طرف پانچہزار میل اور تقریر ردِ پنجم شامل کیے سے تو جذب زمین کے مقابل جذب شمس گویا صفر محض رہ جائے گا اور زمین کا جذب المعارض و مزاحم کام فرمائے گا اور شک نہیں کہ یہ جذب ہزاروں برس سے جاری ہے اور وجہ کیا ہے کہ قمر اب تک زمین پر نہ گر پڑا اگر جاذبیت صحیح ہوتی ضرور کب کا گرچکا ہوتا تو جاذبیت محض مہمل خیال ہے۔

رَدِّ ہشتم : اقول : قمر کو جذب شمس وارض میں کچھ بھی نسبت ہو یہ تو اجتماع نیرین میں دیکھی جائے گی کہ شمس ایک طرف کھینچے گا اور ارض دوسری طرف، مقابلہ میں تو شمس وارض دونوں ایک طرف ہوتے ہیں اصول الہیأت مضمون مذکور ردششم میں یہ خوب کہی کہ اس کے سبب قمر شمس سے قریب ہوتا ہے۔ بہت خوب زمین بھی شمس ہی کے لیے کھینچی ہوگی عقلمند بیچ میں زمین ہے تو اس وقت ارض دوسری طرف، مقابلہ میں تو شمس وارض دونوں ایک طرف ہوتے ہیں اصول الہیأت مضمون مذکور ردششم میں یہ خوب کہی دونوں اپنی مجموعی طاقت سے قمر کو زمین ہی کی طرف کھینچتے ہیں اب کیوں نہیں گرتا اگر کہیے اور سیارے ادھر کو کھینچتے ہیں۔

---

[1] اصول علم الہیاۃ ص ۱۱۳ و ص ۲۶۴ ۔ ۱۲ ۔

[2] اس کا بیان ابھی جاذبیت کے ردچہارم میں گزرا۔

[3] اصول علم الہیأۃ ص ۲۶۷ ۔ ۱۲

[4] اصول علم الہیاۃ ص ۸۳، ۱۲

اقول : ہزاروں بار ہوتا ہے کہ سب سیارے مع زمین ایک طرف ہوتے ہیں اور تنہا قمر دوسری جانب اور ثوابت کا اثر جذب نہ مانا گیا ہے نہ ماننے کے قابل ہے کہ وہ سب طرف محیط ہیں تو داب یکساں ہوکر اثر صفر رہا۔ اب قمر کیوں نہیں گرتا۔ یہ تمام عظیم ہاتھی جمع ہوکر اپنی پوری طاقت سے اس چھوٹی سی چڑیا کو کھینچتے کھینچتے ہلکان ہوئے جاتے ہیں اور چڑیا ہے کہ بال بھر نہیں سرکتی اس کی تیوری پر میل تک نہیں آتا یہ کیسی جاذبیت ہے لاجرم جاذبیت محض غلط ہے۔

ردِّ نہم : اقول : نافریت کی گندم پہلے کاٹ چکے ہیں اور بفرضِ باطل ہو بھی تو یہ قرارداد ہے کہ وہ بقدر جاذبیت بڑھتی ہے اور چال بقدر نافریت (نمبر ۷) تو واجب تھا کہ جب سیارے گرد قمر متفرق ہوتے اس کی چال کم ہوتی کہ ان کی جاذبیت باہم معارض ہوکر قمر پر اثر کم پڑ رہا ہے اور جب سیارے قمر سے ایک طرف ہوتے اس کی چال ہمیشہ سے بہت زائد ہوجاتی کہ اسے مجموع جاذبیتوں کا مقابلہ کرنا ہے لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا بلکہ "وَ الْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ"[1] (اور چاند کی ہم نے منزلیں مقرر کیں۔ ت) کے زبردست محکم انتظام نے اسے جس روش پر ڈال دیا ہے ہمیشہ اسی پر رہتا ہے وہ سیاروں کے اجتماع کی پرواہ کرتا ہے نہ تفرق کی، تو قطعًا ثابت ہوا کہ جاذبیت محض وہمی گھڑت ہے۔

رَدِّ دہم : اقول : ان سب سے بڑھ کر بطلان جاذبیت پر شہادت بحر اوقیانوس کا مدوجزر ہے، ہر روز دوبار پانی گزوں حتی کہ ۷۰ فٹ تک اونچا اٹھتا اور پھر بیٹھ جاتا ہے اسے جاذبیت قمر کے سر ڈھالنا جاذبیت ارض کو سلام کرنا ہے اگر قمر کو اس کے بعد[2] اقرب ۲۲۵۷۱۹ میل پر رکھئے اور زمین کی جاذبیت اس کے مرکز سے لیجئے کہ پانی کو اس سے ۵ء۳۹۵۶ میل بعد ہو تو حسب قاعدہ نیوٹن اگر زمین و قمر میں قوت جذب برابر ہوتی پانی پر دونوں کے جذب کی نسبت یہ ہوئی جذب قمر : جذب ارض : : (۵ء۳۹۵۶)۲ =(۳۵۵۷۱۹)۲ ثانی کو ایک فرض کریں تو سوم =چہارم = جذب قمر ہوتا یعنی ۲۵ء۱۵۶۵۳۸۹۲ ۱ ۵۰۹۴۹۰۶۶۹۶۱ = ۳۰۷۲۴۵۹ ۰۰۰ء۰ لیکن قمر میں قوتِ جذب قوتِ زمین کی ۱ ۱۵[3] ہے لہذا اسے ۰۵ء میں ضرب دیا حاصل ۰۰۰۰۴۶ء۰ یعنی پانی پر جذب قمر اگر ۲۳ ہے تو جذب زمین پانچ لاکھ یا قمر اگر ایک قوت سے جذب کرتا ہے تو زمین ۲۱۷۳۹ قوتوں سے پھر کیونکر ممکن پانی بال برابر بھی اٹھنے پائے،

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۳۹

[2] اصول ہر دو صفحہ مذکورہ

[3] اصول ص ۲۶۷۔ ۱۲۔

ہم نے نمبر ۱۷ کے اعمال ح و ص کے لحاظ سے پانی کا بعد مرکز زمین سے لیا ورنہ زمین سے تو اسے اصلا بُعد نہیں اور ہم ثابت کر آئے کہ جذب اگر ہے تو ہر گز خاص بمرکز نہیں تمام کُرہ جاذب ہے ______________ ہاں انتہائے جذب جانب مرکز ہے تو جب تک جسم واصل مرکز نہ ہو زیر جذب رہے گا ولہذا زمین پر رکھا ہو پتھر بھی بھاری ہے اور وزن نہیں ہوتا مگر جذب سے تو ثابت ہوا کہ زمین میں جذب ہے تو ضرور ثقیل متصل کو بھی جذب کرتی ہے بلکہ سب سے اقوی کہ جاذ بیت قرب سے بڑھتی ہے۔ (۱۰) اور یہ نہایت قرب سے اب تو جذب قمر کو جذب زمین سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس سے بھی در گزر کر کے تسلیم کرلیں کہ جذب کے لیے فصل ضرور ہے تو ایک فصل معتدبہ مثلاً ایک انگل رکھئے بفرض غلط قبول کرلیں کہ قمر نے ایک انگل پانی زمین سے جدا کرلیا اب محال ہے کہ بال کا ہزاروں حصہ اور بڑھے نہ کہ ۷۰ فٹ تک قمر کا بعد[1] اوسط ۲۳۸۸۲۳ میل ہے، ہر میل ۱۷۶۰ گز، ہر گز اڑتالیس انگل، تو بعد[2] قمر ۱۸۴۰ء ۲۰۱۷۶۶۱ بیس ارب انگل مع زیادات ہوا۔ ایک انگل کا مربع ایک کہ جذب قمر ہو اور اس بعد کا مربع ۴۰۷۰۹۵۶۶۵۳۴۲۰۲۸۱۸۵۶۰۰ کو جذب ارض ہوتا اگر قوت جذب دونوں کروں میں مساوی ہوتی لیکن قمر میں ۱۵ء ہے تو اس عدد کو ۱۵ء پر تقسیم کیا جذبِ ارض۔ ______________ ۲۷۱۳۹۷۱۱۰۲۲۸۰۱۸۷۹۰۴۰۰۰ ہوا یعنی پانی پر جذب قمر کی ایک قوت ہے تو جذب زمین کی دو سو اکہتر مہاسنکھ سے بھی سنکھوں زائد ہے تو مدمحال قطعی ہوتا ہے لیکن واقع ہے تو یقیناً زمین میں جاذ بیت نہیں اگر کہے ہیأتِ جدیدہ والے تو یہ کہتے ہیں کہ چاند سارے کرہ زمین کو گزوں اونچا اٹھالیتا ہے تو پانی کا ستر فٹ اٹھالینا کیا دشوار ہے۔

اقول: چاند کا زمین کو اونچا اٹھالینا نراہذیان ہے زمین کا وزن، ________ ۱۶۹۹۳۲۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ سولہ ہزار نو سو ترانوے مہاسنکھ من اور بیس سنکھ من ہے وہ قمر[3] سے انچاس حصے بڑی ہے بلکہ اس کا جرم[4] جرم قمر کا وزن میں ۵ء ۸۱ مثل ہے، کیا چھٹنکی ڈیڑھ چھٹانک پانچ سیر پختہ وزن پر غالب آکر اسے کھینچ لے گی یا قمر کو جر ثقیل کی کوئی کل دی گئی ہے اس کے پاس ایک کل ہوگی تو زمین کے پاس انچاس کہ قبل اس کے کہ وہ اسے بال بھر اٹھا سکے یہ اسے کھینچ کر گرالے گی، اور اگر بالفرض قمر زمین کو اٹھا بھی لے تو زمین چاہے سو گز نہیں سو میل

---

[1] اصول ہر دو صفحہ مذکورہ ہوا۔

[2] ص ۱۲۰۰ ۔ ۱۲

[3] ص ۱۹۷ ۔ ۱۲

[4] ص ۲۱۰ ۔ ۱۲ ۔

کھینچ جائے پانی کا ذرہ بھر اٹھنا ممکن نہیں زمین کے اس طرف چاند کے خلاف کوئی دوسرا حامل اقوی نہ تھا جس سے چاند اسے نہ چھین سکتا اور پانی کو زمین مہا سنکھوں زیادہ زور سے کھینچ رہی ہیں چاند اسے کیونکر کھینچ سکے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً سیر بھر وزن کے ایک گولے میں لوہے کا پتر نہایت مضبوط کیلوں سے جڑا ہوا ہے تم اس گولے کو ہاتھ سے کھینچ سکتے ہو لیکن اس پتر کو گولے سے جدا نہیں کر سکتے جب تک وہ کیلیں نہ نکالو یہاں پانی پر وہ کیلیں صدہا مہا سنکھوں طاقت سے جذب ہے جب تک یہ معدوم نہ ہو پانی ہزاروں چاندوں کے ہلائے ہل نہیں سکتا لیکن ہلنا کیا گزوں اٹھتا ہے تو ضرور جذب زمین معدوم ہے۔ وھوالمقصود اگر کہیے ضرور اس سے زمین کی جاذبیت تو باطل ہو گئی لیکن قمر کی تو مسلم رہی۔

اقول : اوّل : مقصود ابطال حرکت زمین ہے وہ جاذبیت شمس پر مبنی اور اوپر گزرا کہ زمین ہی میں جاذبیت گمان کر کے شمس کو اس پر بلادلیل قیاس کیا ہے جب یہی باطل ہو گئی قیاس کا دریا ہی جل گیا شمس میں کہاں سے آئے گی یا یوں کہیے کہ ہیأت جدیدہ کا وہ کلیہ کہ ہر جسم میں بقدر مادہ جاذبیت ہے جس کی بناء پر شمس میں اس کے لائق جاذبیت اور اس کے سبب زمین کی حرکت مانی تھی باطل ہو گیا اور جب معلوم ہو گیا کہ بعض اجسام میں جذب ہے بعض میں نہیں تو جذب شمس پر دلیل نہ رہی ممکن کہ شمس انہیں اجسام سے ہو جن میں جذب نہیں۔

ثانیًا : مد کا جذب قمر سے ہونا بھی بوجوہ کثیرہ مخدوش ہے جن کا بیان نمبر ۱۶ میں گزرا۔

رَدِّیازدہم : اقول : جو دوسری طرف کی مد کی توجیہ کی کہ زمین اٹھتی ہے اور ادھر کے پانی کو چھوڑ آتی ہے۔ جاذبیت ارض کی نفی پر دلیل روشن ہے سمت مواجہ کے پانی پر تو ارض و قمر کا تجاذب تھا یہ غلط مان لیا کہ قمر غالب آیا، سمت دیگر کے پانی کو تو دونوں جانب زمین ہی کھینچ رہی ہے اسے زمین نے کیونکر چھوڑا قمر کا جذب اس پر کم تو زمین کا جذب تو بقوت اتم ہے اور یہاں اس کا معارض نہیں پھر چھوڑ دینے کے کیا معنیٰ!

رَدِّدوازدہم : اقول : یہ جو ہیاتِ جدیدہ نے اقرار کیا کہ جذب قمر میں پانی زمین کا ملازم نہیں رہتا قمر کی جانب مواجہ میں بوجہ لطافت و قرب آب پانی زمین سے زیادہ اٹھتا ہے اور دوسری طرف بوجہ بعد آب زمین پانی سے زیادہ اٹھتی ہے۔ یہ بڑے کام کی بات ہے اس نے زمین پر جاذبیت شمس کا قطعی خاتمہ کر دیا اگر وہ صحیح ہوتی تو جب جذب قمر سے یہ حالت ہے جو انتہا درجہ صرف ۷۰ ہی فٹ اٹھا سکتا ہے تو جذب شمس کہ زمین کو ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ کھینچ لاتا ہے۔ واجب تھا کہ پانی پر اسی ۷۰ فٹ اور ۳۱ لاکھ ۱۶ ہزار باون میل کی نسبت سے اشد و اقوی ہوتا سامنے کے پانی زمین کو چھوڑ کر

لاکھوں میل چلے جاتے زمین نری سوکھی رہ جاتی یا قوت جذب کے سبب قوت نافریت پانی کو زمین سے بہت زیادہ جلد تر گھماتی یا تو ساری زمین پانی میں ڈوب جاتی اگر پانی پھیلتا یا ہر سال سارے جنگل اور شہر غرقاب ہو کر سمندر ہو جاتے اور تمام سمندر چٹیل زمین ہو جایا کرتے اگر پانی اتنی ہی مساحت پر رہتا۔

ردسیزدہم : اقول : ہوا تو پانی سے بھی لطیف تر ہے اور بہ نسبت آب آفتاب سے قریب بھی زیادہ تو اس پر جذب شمس اور بھی اقوی ہوتا اور روئے زمین پر ہوا کا نام و نشان نہ رہا ہوتا یا نافریت آڑے آتی تو ہوا کو زمین سے بہت زیادہ گھماتی اب اگر ہوا بھی مثل زمین مشرق کو جاتی تو تمہارے طور پر لازم تھا کہ پتھر جو سیدھا اوپر پھینکا جاتا ہے بہت دور شرق میں جا کر گرتا ہوا کی تیزی زمین سے دو چند ہی ہوتی اور پتھر مثلاً ۲ سیکنڈ میں ۱۶ فٹ اوپر چڑھتا اور ایک سیکنڈ میں نیچے اترتا تو اس تین سیکنڈ میں زمین ۲ء۱۵۱۹ گز چلتی لیکن ہوا کہ ان سیکنڈوں میں پتھر جس کا تابع رہا ۴ء۳۰۳۸ گز جاتی تو پتھر ۱۵۱۹ گز دور جا کر اترتا ہے حالانکہ جہاں سے پھینکا تھا وہیں اترتا ہے اور اگر ہوا غرب کو جاتی تو پتھر ۴۵۵۸ گز دور غرب میں گرتا کہ تین سیکنڈ میں زمین کا وہ موضع جہاں سے پتھر پھینکا تھا ۲ء۱۵۱۹ گز مشرق کو چلا اور پتھر باتباع ہوا وہاں سے ۴ء۳۰۳۸ گز غرب کو گیا مجموع ۴۵۵۸ گز ڈھائی میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو گیا لیکن وہاں کا وہیں گرتا ہے تو یقیناً جذب شمس و حرکت زمین دونوں باطل۔

ردچاردہم : اقول : کتنی واضح و فیصلہ کن بات ہے کاغذ کا تختہ دو برابر حصے کر کے ایک ویسا ہی پھیلا ہوا ایک پلے میں رکھو اور دوسرا گولی بنا کر کہ پہلے سے مساحت میں دسواں حصہ رہ جائے اگر جاذبیت ہے واجب کہ اس کا وزن گولی سے دس گنا ہو جائے کہ جذب بحسب مادہ جاذب بدلے گا، (۱۰) اور مادہ مجذوب و بعد یہاں واحد ہیں اور اول کے مقابل زمین کے دس ۱۰ حصے ہیں تو اس پر دس جذب ہیں اور گولی پر ایک اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) تو واجب کہ اس کا وزن گولی دہ گنا ہو حالانکہ بداہۃً باطل ہے تو جذب قطعاً باطل بلکہ ان کا جھکنا اپنے میل طبعی سے ہے اور نوع واحد میں میل بحسب مادہ ہے اور یہاں مادہ مساوی لہذا میل برابر لہذا وزن یکساں۔

فائدہ : اقول : یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو مختلف کروں پر شیئ کا وزن مختلف ہو جانا بتایا تھا (۱۵) سب محض تراشیدہ خیال باطل تھے ورنہ جیسے وہاں جذب شمس و ارض میں ۱ و ۸ کی نسبت تھی یہاں بھی دونوں حصے زمین میں اور ۱۰ کی نسبت ہے اور ۱ء۲۸ اور ۱ و ۱۰ کی ہو سکتی ہے۔

رَدِپانزدہم : اقول : واجب کہ وہ تختہ اور گولی دونوں ایک مسافت سے ایک وقت میں

زمین پر اتریں کہ اگر تختہ پر ہوا کی مزاحمت دہ چند ہے تو اس پر زمین کا جذب بھی تو دہ چند ہے بہر حال مانع و مقتضی کی نسبت دونوں جگہ برابر ہے تو اترنے میں مساوات لازم حالانکہ قطعاً تختہ دیر میں اترے گا تو ثابت ہوا کہ مقتضی جذب نہیں بلکہ ان کا طبعی میل کہ دونوں میں برابر ہے تو مقتضی مساوی ایک پر مانع دہ چند لاجرم دیر کرے گا۔

رَدِّ شانزدہم : اقول : ملا جتنا کثیف تر جاذبیت بیشتر (نمبر ۱۰) تو وزن اکثر (۱۵) تو پانی میں بہ نسبت ہوا وزن بڑھنا چاہیے حالانکہ عکس ہے استاذ ابو ریحان بیرونی نے سو مثقال سونا ہوا میں تول کر سونے کا پلہ پانی میں رکھا اور باٹ کا ہوا میں، ۳/۴۔۹۴ مثقال رہ گیا۔ بیسیوں حصے سے زیادہ گھٹ گیا۔ ہم نے سونے کے کڑے کہ ہوا میں ایک چھٹانک چار روپے ایک چونی ڈیڑھ ماشے بھر سونا تھے پانی میں تولے سونے کا پلہ سطح آب سے ملتے ہی ہلکا پڑا وزن کا پلہ ہوا میں جھکا جب سونے کا پلہ پانی کے اندر پہنچا وزن صرف ایک چھٹانک تین روپے بھر رہ گیا دسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا۔ یہ کمی اختلافِ آب و ہوا و موسم سے بدلے گی۔ ابو ریحان نے جیحون کا پانی لیا اور خوارزم میں فصل خریف میں تولا اور ہم نے کنویں کا پانی اپنے شہر میں موسم سرما میں میل طبعی پر، اس کی وجہ ظاہر ہے میل بقدر روزن جھکاتا ہے اور جس ملا میں حجم ہے وہ بقدر کثافت مزاحمت کرتا ہے وزن دونوں پلوں کا برابر ہے ہوا میں دونوں کا مزاحم بھی برابر تھا برابر رہے جب ایک پانی سے ملا جھکنے کا مقتضی کہ میل ہے اب بھی بدستور برابر ہے مگر جھکنے کا مزاحم اس پلے پر بہت قوی ہے کہ پانی ہوا سے بدرجہا کثیف تر ہے لاجرم یہ کم جھکا اور ہوا کا پلہ زیادہ، فافہم و تامل لیکن بربنائے جاذبیت یہ اصلاً نہ بن سکے گا کہ جس کی کثافتِ آب نے مزاحمت بڑھائی ہے اسی کثافت نے اسی نسبت پر وزن بھی بڑھایا ہے تو مانع و مقتضی برابر ہو کر حالت بدستور رہنی لازم تھی اور ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل ہے، اصول[1] طبعی میں کہا سبب اس کا یہ ہے کہ پانی اوپر کی طرف زور کرتا ہے لہذا سونے کو سہارا دے کر وزن کم کرتا ہے۔

اقول : اولاً : اگر اس سے صرف نیچے جانے کی مزاحمت مراد تو ضرور صحیح ہے اور اس کا جواب بھی سُن چکے اور اگر یہ مقصود کہ پانی سونے کو اوپر پھینکتا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف زور کرنے سے ظاہر تو عجیب جہل شدید ہے پانی اپنے سے ہلکی چیز کو اوپر پھینکتا ہے کہ خود اس سے زیادہ اسفل کو چاہتا ہے اپنے سے بھاری کو سہارا دے تو لوہا بلکہ کوئی چیز پانی میں نہ ڈوبے۔

---

[1] ص ۱۱۵۔۱۲۔

ثانیًا : ایسا ہو تو یہ جذب زمین پر تازہ رَد ہو گا جب پانی اپنے سے ہلکی بھاری ہر چیز کو پھینکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت میں وضع ہے اور دفع ضد جذب ہے تو اس کی طبیعت میں جذب نہیں اور وہ زمین ہی کا جزء ہے تو زمین میں نہیں تو شمس میں کس دلیل سے آئے گا، اور حرکت زمین کا انتظام کدھر جائے گا۔

رَدِّ ہفدہم : اقول : ایک بڑی مشک اور ایک مشکیزہ ہوا سے خوب بھر کر منہ باندھ کر پانی میں بٹھانا چاہو تو مشک زیادہ طاقت مانگے گی اور دیر میں بیٹھے گی اور بٹھا کر چھوڑ دو تو مشکیزہ سے جلد اوپر آئے گی اور ایک بڑا پتھر اور ایک چھوٹا اوپر حد واحد تک پھینکو تو بڑا زیادہ طاقت چاہے گا اور دیر میں جائے گا اور چھوٹے سے جلد اتر آئے گا، پانی کا دباؤ اگر مشکوں کو اٹھاتا اور زمین کا جذب پتھروں کو گراتا تو قسر اقوی پر ضعف ہوتا ہے اور اضعف پر اقوی چھوٹا پتھر اور مشکیزہ جلد آتا ہے اور بڑا پتھر اور مشک دیر میں۔ ہاں ہاں یہ کہئے کہ بڑے کا دافع بڑا ہے زیادہ دفع کرے گا تو وہ مدفوع بھی تو بڑا ہے کم دفع ہو گا تو غایت یہ کہ نسبت برابر رہے دونوں برابر اٹھیں مشک پر زیادہ کیوں، یونہی جذب میں اگر کہے مشک اور بڑے پتھر نے یوں جلدی کی کہ بیچ میں جو ملا حائل ہے بڑی چیز، اس کے چیرنے پر زیادہ قادر ہے تو اولا بڑے حائل بھی بڑا ہے تو نسبت برابر رہی۔ یہ وجہ کہ بڑی چیز اثر قسر کم قبول کرتی ہے تو پانی کے دباؤ سے مشک کیوں جلد اٹھی اور زمین کے جذب سے بڑا پتھر کیوں جلد آیا، اگر کہیے جذب بحسب مادہ ہے بڑے پتھر میں مادہ زائد تھا اس پر جذب زمین زیادہ تھا لہذا دیر میں اُوپر گیا اور جلد نیچے آیا۔

اقول : اولاً : یہ مردود ہے دیکھو۔ ۱۱

ثانیًا : خود اس قول کو تفاوت اثر سے انکار ہے (۱۲)

ثالثًا : یہ وہی بات ہے کہ جاذبیت کا تھل بیڑا لگا رکھے گی تمہارے یہاں وہی اجزائے دیمقراطیسیہ ثقیل بالطبع ہیں (نمبر ۸۔ ۹) تو جذب کیوں ہو وہ اپنی طبیعت سے طالب سفل ہوں گے۔

رابعًا : بڑی مشک کی ہوا میں بھی مادہ زیادہ ہے اور ہیأتِ جدیدہ میں ہوا بھی ثقیل مانی گئی ہے۔ (۱۸) تو بلاشبہہ بڑی مشک پر جذب زمین زائدہ ہے پھر یہ دیر میں نیچی کیوں بیٹھی اور جلد اوپر کیوں آئی، اگر کہیے پانی اس سے زیادہ ثقیل ہے لہذا زمین اسے زیادہ جذب کرتی ہے اس لیے یہ اوپر مندفع ہوتی ہے۔

اقول : اولاً : یہ وہی قول مردود ہے کہ جذب بحسب مجذوب ہے۔

ثانیًا : دفع بحسب نسبت ثقل ہو گا پانی اس مشک سے اثقل ہے اور مشک یہ مشکیزہ سے تو مشک پر جذب زمینی مشکیزہ سے زائد ہوا اور دفع مشکیزہ سے

کم تو واجب کہ مشک جلد بیٹھے اور مشکیزہ جلد اٹھے حالانکہ امر بالعکس ہے یا بدستور بلحاظ نسبت تساوی رہے، غرض کوئی کل ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اگر جذب کو چھوڑ کر میل طبعی مانو تو سب موجہ ہیں ہوا کا میل فوق اور حجر کا تحت ہے مشک پر باد کا بیٹھنا اور پتھر کا اوپر جانا خلافِ طبع تھا، اس لیے اکبر نے زیادہ مقاومت کی اور دیر ہوئی اور مشک کا اٹھنا اور پتھر کا گرنا مقتضائے طبع تھا لہذا اکبر نے جلدی کی۔

رَدِّہیزدہم: اقول: شے واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب مختلف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ: بعد (۱۱) تھرمامیٹر کا پارہ ہوائے معتدل میں ایک جگہ پر قائم ہے اس پر جذب زمین کی ایک مقدار معین محدود ہے جو ان کے مادوں اور اس کے بعد معین کا تقاضا ہے اب اگر ہوا گرم ہوئی پارہ اوپر چڑھے گا کیا جذب زمین کم پڑے گا۔ کیوں کم ہوا۔ اس وقت بھی تو زمین و زیبق انہیں مادوں پر تھی وہی بعد تھا۔ گرمی نے زمین یا پارے میں سے کچھ کتر نہ لیا یہاں آکر پارہ ٹھہرے گا جب تک اسی گرمی پر ہے، اب ہوا سرد پڑی پارہ نیچے اُترے گا اور خطِ اعتدال پر بھی نہ ٹھہرے گا۔ کیا جذبِ زمین بڑھے گا۔ کیوں، اب بھی تو ارض و سیماب کے وہی مادے وہی بعد تھا سردی نے زمین یا پارے میں کوئی پیوند جوڑ نہ دیا، یہ اختلاف ہوا کی طرف منسوب نہیں ہوسکتا کہ پارہ ہوا سے ہمیشہ اثقل ہے۔ گرمی ہوا نے اگر اس میں کچھ خفت پیدا کی تو اس سے پہلے ہوا میں اس سے زیادہ پیدا ہو چکی بلکہ لطافت و کثافت ہوا کا عکس ہے۔ لاجرم جذب غلط ہے بلکہ برودت موجب ثقل ہے، اور ثقل طالبِ سفل اور حرارت موجبِ خفت ہے، اور خفت طالبِ علو۔

رَدِّنوزدہم: اقول: بخارات پیدا ہوتے ہی اوپر جاتے ہیں ان کا مرکب اجزائے مائیہ وہوائیہ سے ہے اور ان کے نزدیک ہوا بھی ثقیل ہے۔ (نمبر ۱۸) اور پانی اثقل کہ ہوا سے سات[1] سو ستر یا آٹھ سو[2] گنا یا آٹھ[3] سو انیس مثل بھاری ہے اور ظاہر ہے کہ جو ثقیل و اثقل سے ایسا[4] مرکب ہو وہ اس ثقیل سے اثقل ہوگا تو بخار ہوا سے بھاری ہے تو یہاں وہ عذر نہیں چلتا جو پانی کے تیل کو پھینکنے میں ہوتا کہ بھاری چیز ہلکی کو پھینکتی ہے کہ ہلکی بھاری کو، پھر ان کے جانے کی کیا وجہ ہے، زمین اگر انہیں جذب کرتی تو کوئی چیز انہیں زمین سے چھین کر اوپر لے جاتی، کیا کوئی سیارہ تو شب کا وہ وقت لیجئے کہ کوئی سیارہ

---

[1] تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۱۲، ۴۰

[2] ط ص ۱۳۴۔ ۱۲

[3] ح ص ۲۱۰۔ ۱۲

[4] یعنی جس میں مزاج واستحکام ترکیب نہیں ورنہ نسبت اجزاء کا تحفظ ضرور نہ رہے گا جیسے سونا کہ زیبق وکبریت سے مرکب ہے ۱۲ منہ غفرلہ

نصف النہار بلکہ افق پر اصلاً نہ ہو جیسے وہ زمانہ کہ سیّارات و قمر نور سے سنبلہ تک ہوں اور طالع راس الحمل یا ثوابت تو مہا سنکھوں میل دور سے اجزائے زمین کو خاص اس کی گود سے اچک لیتے، تو چاہیے کہ تمام دنیا کے ریگستانوں میں ریت کا ٹیلہ نہ رہا ہوتا سب کو ثوابت اڑا لے گئے ہوتے زمین کہ ان کو جذب کر رہی ہے محال ہے کہ وہی دفع کرتی کہ دو ضدین مقتضائے طبع نہیں ہو سکتیں، تو ثابت ہوا کہ جذبِ زمین غلط ہے بلکہ ہوا خفیف ہے اور انمیں جو اجزائے ہوائیہ میں گرمی کے سبب اور لطیف ہو گئے اور اجزائے مائیہ کہ ان میں محسوس ہیں ان میں بوجہ حرارت خفت آگئی جوش دینے میں پانی کے اجزا اوپر اٹھتے ہیں لہذا اجزائے ہوائیہ انہیں اڑا لے گئے کہ حقیقت طالب علو ہے تو بالضرورة ثقیل طالب سفل ہے کہ الضد بالضد یہی میل طبعی ہے تو جاذبیت مہمل، یہ اسی دلیل میں دوسری وجہ سے ردجاذبیت ہوا، اگر کہیے اس حقیقت نے ہمیں کیوں نہ فائدہ دیا۔ حرارت نے اجزائے آب و ہوا کو ہلکا کیا لہذا ان پر جذب کم ہوا اور برابر کی ہوا نے جس جذب زائد سے ان کو اوپر پھینکا جیسے پانی نے تیل کو۔

اقول : اولاً کیا بخار اسی وقت اٹھتا ہے جب مثلاً پانی جہاں گرم ہوا تھا وہاں سے ہٹا کر ٹھنڈی جگہ لے جاؤ جہاں کہ ہوا کو اثر گرمی نہ پہنچا حاشا بلکہ وہ پیدا ہوتے ہی معًا اٹھتا وہ حرارت کہ اس ہوا کو گرم کرے گی اس کے برابر والی کو گرم نہ کرے گی خصوصًا تیزیِ شمس کے پانی سے بخار اٹھنا کہ آفتاب نے قطعی برابر والی کو بھی اتنا ہی گرم کیا جتنا اسے پھر اس میں اجزائے مائیہ ہونے سے وزن زائد،

ثانیًا : بالکل الٹی کہی تمہارے نزدیک تو جتنا جذب کم اتنا وزن کم (نمبر ۱۵) تو خفت قلتِ جذب سے ہوتی ہے نہ کہ قلتِ جذب خفت سے۔

ثالثًا : وہی جو اوپر گزرا کہ مادہ بدستور بعد بدستور، پھر حرارت سے جذب میں کیوں فتور، کیا سبب ہوا کو گرمی نے ہلکا کر دیا۔ اگر کہیے کہ حرارت بالطبع طالبِ علو ہے، ولہذا نار و ہوا اوپر جاتی ہیں اور برودت بالطبع طالب سفل ہے ولہذا آب و خاک نیچے جھکتے ہیں تو ضرور حرارت سے خفت پیدا ہو گی مگر یہ میل طبعی کا قرار اور جاذبیت پر تلوار ہو گا۔

رَدِّ بستم : جو نمبر ۱۸ کے رابعہ میں گزرا کہ جذبِ زمین ہے تو اندر کی ہوا کا اوپر کا ابھارنا کیا معنی اور وہ اس قوت سے کہ صدہا من کے بوجھ کو سہارا دے نہیں نہیں فنا کر دے کہ محسوس ہی نہ ہو۔

ردِّ بست و یکم : اقول : ہر عاقل جانتا ہے کہ رائی کا دانہ پہاڑ کے کروڑویں حصے کے بھی ہم وزن نہیں ہو سکتا نہ کہ سارے پہاڑ سے کانٹے کی تول برابر، مگر مسئلہ جاذبیت صحیح ہے تو یہ ہو کر رہے گا، بلکہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہو گا، ظاہر ہے کہ پلے کا جھکنا اثر جذب ہے جس پر

جذب زائد ہوگا اس کا پلہ جھکے گا اور برابر ہوں پلے برابر رہیں گے۔ (نمبر ۱۵) اب دو کُرے ایسے لیجئے جن میں قوت جذب برابر ہے، ان میں بعد مساوی پر جذب مساوی ہوگا یا سہی مختلف قوت کے لیجئے جیسے قمر زمین، رائی اور پہاڑ کو قمر سے اتنا قریب فرض کر لیجئے کہ زیادتِ قرب سے قوتِ جذب قمر اس کے ضعف جاذبیت کی تلافی کردے، جسے اصول علم الہیأت نمبر ۳۲۲ میں قطر زمین کا ۹ء۳ کہا اگرچہ ہمارے حساب عــــہ سے تقریبًا ۱ء۳ ہے۔

عــــہ: اصول علم الہیأۃ میں مادہ زمین کا ۱/۷۵ لیا اور زمین سے بعد قمر قطر زمین کا ۳۰ مثل اور ہیأت جدیدہ میں مقرر ہے کہ جاذبیت بحسب مادہ بالاستقامت بدلتی ہے اور بحسب مربع بعد بالقلب تو جسم پر جذب قمر وارض مساوی ہونے کے لیے زمین سے ایسے بعد پر ہونا چاہیے کہ اس کا مربع قمر سے بعد جسم کے مربع کے ۷۵ مثل ہو۔

اقول: تو یہاں سے دو مساواتیں ملیں۔ قمر سے بعد کوئی فرض کیجئے اور زمین سے لا: ۰ لا =۷۵ ی ۲، لا+ی = ۰: ۳۰ لا۲/ ۷۵ =(۳۰ ـ لا ۲)= ۹۰۰ ـ ۶۰ لا +لا۰: ۲ لا = ۶۷۵۰۰ ـ ۴۵۰۰ لا +۷۵ لا۰: ۲۰ = ۶۷۵۰۰ ـ ۴۵۰۰ لا +۷۴ لا ۲ بلکہ ۷۴ لا۲ ـ ۴۵۰۰ لا =۰: ۶۷۵۰۰ لا ۲ ـ ۵۰۰/ ۷۴ ـ ۶۷۵۰۰/ ۰: ۷۴ تکمل مجذور لا ۲ ـ ۴۵۰۰ لا /۷۴ + ۵۰۶۲۵۰۰/ ۵۴۷۶ = ـ ۶۷۵۰۰ /۷۴ + ۵۰۶۲۵۰۰/ ۵۴۷۶ = ـ ۵۴۷۶/ ۴۹۹۵۰۰۰ + ۵۴۷۶/ ۴۹۹۵۰۰۰ = ۷۶۵۰۰/ ۰: ۵۴۷۶ لا ـ ۲۲۵۰/ ۷۴ = ۷۴/ ۸۱ء ۲۵۹ یہ جذر یہاں منفی ہے: ۰ لا = ۲۲۵۰/ ۷۰ = ۷۴/ ۸۱ء ۲۵۹ = ۷۴/ ۱۹ء ۱۹۹۰ = ۸۹۴ء۰: ۲۶ ی = ۱۰۶ ء ۳ وبوجہ دیگر مساوات درجہ اول سے اگرچہ جملہ قوت دوم پر مشتمل ہے، مساوات اولٰی کا جذر لیا: ۰ لا۷۵ ی = ۶۶۰۳ء۸ ی: ۰ لا = ۶۶۰۳ء۸ (۳۰ ـ لا) = ۸۰۹ء۲۵۹ ـ ۶۶۰۳ء۸ لا: ۶۶۰۳۰ء۹ لا = ۸۰۹ء۰: ۲۵۹ لا = ۸۰۹ء۲۵۹ ـ ـ ـ ـ ـ ۶۶۰۳ء۹ = ۸۹۵ء۲۶ ی = ۱۰۵ء۳ پھر اس کتاب کی عام عادت ہے کہ کچھ کہے گی دوسری جگہ کچھ، مادوں میں ۱/۷۵ کی نسبت لی اور اوپر گزرا کہ جاذبیت قمر کو جاذبیت ۱۵ء بتایا ہے، اس تقدیر پر مساوات یہ ہوگی: ۳ لا۲، = ۲۰ ی، لا+ ی = ۰: ۳۳۰ لا = ۲۰ (۹۰۰ ـ ۶۰ لا + لا ۲) = ۱۸۰۰۰ ـ ۱۲۰۰ لا + ۲۰ لا۰: ۲ ۱۷ لا۲ ـ ۱۲۰۰ لا = ـ ۱۸۰۰۰ بلکہ لا ـ ۱۲۰۰ لا/ ۱۷ = ۱۸۰۰۰/ ۰: ۱۷ لا ۲ ـ ۱۲۰۰ لا/ ۱۷ + ۳۶۰۰۰۰/ ۱۸۹ ـ ۳۰۶۰۰۰۰/ ۱۸۹ ـ ۳۰۶۰۰۰۰/ ۱۸۹ = ۵۴۰۰۰/ ۰: ۱۸۹ لا ـ ۶۰۰/ ۱۷ = ۱۷/ ۳۷۹ء۳۲ یہ جذر منفی ہے: ۰ لا = ۶۲۱ء۳۶۷/ ۱۷ = ۶۲۵ء۰: ۲۱ ی = ۳۷۵ء۸ یا ۳ لا = ۲۰۵ (۳۰ ـ لا): ۰ ۳۲۰۵ء۷ ۱ لا = ۲۱۳۶ء۴۷ء۰: ۴ (۳۰ ـ لا) = ۶۴۰۸۰ ۱ء۱۳۴ (باقی بر صفحہ آئندہ)

حیز وہی ہے کہ یہاں اس کی تحقیق سے غرض نہیں، تو حاصل یہ ٹھہرا کہ جب رائی اور پہاڑ دونوں قمر و ارض سے ایسے فاصلے پر ہوں کہ قمر کی طرف قطر ارض کا ۹ء۳ ہو اور زمین کی طرف ۱ء۲٦ کہ ارض و قمر میں بعد قطر زمین کا تیس گناہ ہے۔ اس وقت ان دونوں پر قمر و ارض دونوں کی جاذبیت مساوی ہوگی تو دونوں اسی خط پر رہیں گے، نہ کوئی قمر کی طرف جاسکے گا نہ زمین کی طرف جھکے گا تو واجب ہے کہ اگر یہ کسی ترازو کے پلڑوں میں ہوں تو دونوں پلڑے کانٹے کی تول برابر رہیں۔ اور اگر رائی کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر اس خط مساوات سے زمین کی طرف مائل ہو اور پہاڑ کا اسی خط پر تو پہاڑ وہیں قائم رہے گا اور رائی کا پلڑا اور جھکے گا کہ جذب زمین بقدر قرب بڑھے گا، پہاڑ کا پلڑا ایک خفیف مقدار جانبِ قمر مائل ہو اور رائی کا اسی خط پر تو رائی یہیں قائم رہے گی اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہوگا کہ اس پر جذب قمر بڑھے گا اور اگر رائی کا پلڑا خط سے اس طرف اور پہاڑ کا اس طرف ہو اجب تو رائی کا پلڑا جھکنے اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہونے کی کوئی حد ہی نہ ہوگی۔ زیادت کی ان اصورتوں میں اگر کوئی عذر ہو تو رائی اور پہاڑ کے ہم وزن ہونے میں تو کلام کی گنجائش ہی نہیں کیا عقلِ سلیم اسے قبول کر سکتی ہے؟ اگر کہیے جذب مساوی رہی پہاڑ خود وزنی ہے لہذا اسی کا پلڑا جھکے گا۔

اقول : اولاً : دیکھو پھر بولے تمہارے یہاں وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) جب دونوں طرف جذب مساوی ہو کر اثر جذب کچھ نہ رہا، * پہاڑ میں وزن کہاں سے آیا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۸ء۳۷۵=۵ی ۲۱ : ۰ء۶۳۵=۶ء۲۰۴۱۸۶/۱۳۴ء۱۶۴۰۸۰=لا۱۳۴ : ۰ء۱۶۴۰۸۰=لا۶ء۲۰۴۱۸۶۰ : لا۴ء۴۷۲۱۳۶۔ کس قدر فرق ہے کہاں تین مثل قطر کہاں آٹھ مثل، ڈھائی لاکھ میل سے کم بعد میں چالیس ہزار میل کا تفاوت، جاذبیت، قمر اگر ۱۵ ء تھی واجب کہ مادہ قمر بھی اتنا ہوتا نہ کہ ۱/۵۷ اور مادہ ۱/۵۷ تھا تو واجب کہ جاذبیت بھی اسی قدر ہوتی نہ کہ ۱۵ ء کہ جاذبیت بحسب مادہ ہے، اگر کہیے ۱/۵۷، فقط مثال کے لیے فرض کرلیا ہے۔ اقول : ہرگز نہیں ص ۲٦٦ پر جو جدول دی ہے اس میں مادہ قمر مادہ زمین کا ۱۲۸ ۰ء بتایا ہے کہ تقریبًا یہی ۱/۵۷ ہوتا ہے۔ ۱/۵۷ =۱۳ ۰ء ۰ رفع سے ۱۲۸ ۰ء ۰ بھی ۱۳ ۰ء ۰ ہے اور بفرض غلط اگر فرض غلط تھا تو واقعیت معلوم ہوتے ہوئے غلط فرض کیا معنیٰ کیا واقع سے مثال نہ ہو سکتی مگر ہے یہ کہ واقعی نہ یہ نہ وہ، ان لوگوں کی خیال بندیاں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

***اقول :** وغیرہ پر جو نمبر یعنی ہندسہ ہے وہ یہاں سے ختم ہے قلمی نسخہ میں اس طرح نہیں ہے، عبدالنعیم عزیزی۔

ثانیًا: اگر پہاڑ خورد و زنی ہے تو کیا، اس کا اور رائی کے دانے کا اتنا ہی فرق ہے کہ اس کا پلڑا جھکے نہیں، نہیں وہ یقینًا اپنے وزن ہی سے زمین پر پہنچے گا، اور جس طرح وہاں جھکنے میں جذب کا محتاج نہ تھا زمین تک آنے بھی جذب کا محتاج نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے اپنے ذاتی وزن کی نسبت ہے، اسے زمین پر لائے گی تو ثابت ہوا کہ جذب باطل ہے ورنہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھاری ہوا، یہ جاذبیت کی خوبی ہے اور میل لیجئے تو چاہے رائی اور پہاڑ کو آسمانِ ہفتم پر رکھ دیجئے ہمیشہ ان میں وہی نسبت رہے گی جو زمین پر ہے کہ ان کا میل ذاتی نہ بدلے گا۔

رَدِّ بست و دوم: اقول: دونوں ہیأتوں کے اتفاق سے اعتدالین کی مغرب کو حرکت منتظمہ ہے اور ہم نمبر ۲۲ میں دلائل قاطعہ سے روشن کر چکے کہ وہ جاذبیت سے بن سکنا درکنار جاذبیت ہو تو ہر گز منتظمہ نہ رہے گی۔

رَدِّ بست و سوم: اقول: میل کلی ہر سال منتظم روش پر رُو بکمی ہے اسے بھی جاذبیت مختل کر دے گی۔ (۲۳)

رَدِّ بست و چہارم: اقول: جاذبیت ہو تو زمین کے چھلوں کا نظام مختل ہو جائے اور ہر سال قطبین پر زمین زیادہ خالی ہوتی جائے۔

رَدِّ بست و پنجم: اقول: تقاطع اعتدالین کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر اونچا ہو جائے۔

ردِّ بست و ششم: اقول: ہر سال قطر استوائی بڑھے۔

ردِّ بست و ہفتم: اقول: زمین کی یہ شکل ہو جائے [شکل] مطالب نمبر ۲۲ میں واضح ہوئے۔

دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز:

ردِّ بست و ہشتم: جب ترک اجسام اجزائے ثقیلہ بالطبع سے ہے اور اس کی تصریح خود نیوٹن ساز نے کی (۸) تو قطعًا جسم ثقیل بلا جذب جاذب خود اپنی ذات میں ثقیل ہے اور ثقیل نہیں مگر وہ کہ جانب ثقل جھکنا چاہے دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے اسے دوسری سے ثقیل تر کہیں گے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ اجسام بذات خود بے جذب جاذب ثقل ہے۔ اس سے زیادہ میل طبعی کا ثبوت اور جاذبیت کا بطلان کیا درکار ہے. جس کا خود مخترع جاذبیت نیوٹن کو اقرار ہے۔

ردِّ بست و نہم: اقول: ظاہر ہے کہ جذبِ زمین اگر ہو تو وہ نہیں مگر ایک تحریک قسری اور

ہر جسم میں قوتِ ماسکہ ہے جسے حرکت سے ابا ہے اوراس کا منشا جسم کا ثقل وزن ہے۔ (نمبر ۳) تو زمین جسے جذب کرے گی اس کا وزن جذب کی مقاومت کرے گا تو ضرور وزن ذات جسم میں ہے اور وزن ہی وہ شے ہے جس سے پلڑا جھکتا ہے تو میل ثقل طبیعت کا مقتضٰی ہے تو جذب لغو و بے معنی ہے، و بعبارۃ اخری بداہۃً معلوم کہ اجسام اپنے جذب کو مختلف قوت چاہتے ہیں، پہاڑ اس قوت سے نہیں کھینچ سکتا جس سے رائی کا دانہ، یہ اختلاف ان کی ثقل کا ہے جسم جتنا بھاری ہے اس کے جذب کو اتنی ہی قوت درکار ہے۔ (۱۱) کہ ثقل خود جسم میں ہے قوتِ جذب سے پیدا نہیں بلکہ قوتِ جذب کا اختلاف اس پر متفرع ہے، یہی میل طبعی ہے۔

دلائل بربنائے اتحاد واثر جذب

نمبر ۱۲ میں گزرا کہ چھوٹے بڑے، ہلکے بھاری تمام اقسام اجسام پر اثر جذب یکساں ہے، اگر موافقت ہوا نہ ہوتی تو سب جسم ایک ہی رفتار سے اُترتے اور ہیئت جدیدہ کو اس پر اتنا وثوق ہے کہ اسے مشاہدہ سے ثابت بتاتی ہے۔ مشاہدہ سے زیادہ اور کیا چاہیے۔ یہ دلائل اسی نمبر کی بناء پر ہیں۔

رَدِ سیم : اقول : اجسام کا نیچے آنا جذب سے ہوا اوراس کا اثر سب پر یکساں ہو، اور وزن اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) تو لازم ہے کہ تمام اجسام کا وزن برابر ہو، رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوں کانٹے، ترازو، باٹ سب آلاتِ وزن چھوٹے ہوجائیں، بازاروں کا نظام درہم برہم ہوجائے اگر کہیے وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور جذب بحسب مادہ مجذوب ہے۔ (۱۱) تو جس میں مادہ زیادہ اس پر جذب زیادہ اور جس پر جذب زیادہ اس کا وزن زیادہ۔

اقول : اولاً : ۱۱۔ مردود محض ہے کما تقدم۔

ثانیاً : واھی وزنوں سے کام نہیں چلتا۔ وزن زیادہ ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ نیچے زیادہ جھکے جو زیادہ نہ جھکے جسم میں کتنا ہی بڑا ہو وزن میں زیادہ نہیں ہوسکتا، جیسے لوہے کا پنسیر اور پان سیر رُوئی کے گالے، اور زیادہ جھکنا تیزی رفتار کو مستلزم۔ ظاہر ہے کہ مثلاً دس گز مسافت سے نیچے اترنے والی دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے گی اس مسافت کو زیادہ طے کرے گی کہ یہ مسافت جھکنے ہی سے قطع ہوتی ہے۔ جس کا جھکنا زیادہ اس کا قطع زیادہ، تو اسی کی رفتار زیادہ اور ہیئت جدیدہ کہہ چکی کہ جذب پر چھوٹے بڑے ہلکے بھاری میں مساوی رفتار پیدا کرتا ہے کہ خارج سے روک نہ ہو تو باقتضائے جذب سب برابر اتریں تو جذب سب کو یکساں جھکاتا ہے، اور یہی حامل وزن تھا روشن ہوا کہ جذب سب میں یکساں وزن

پیدا کرتا ہے اور وزن نہیں مگر جذب سے، تو قطعًا تمام اجسام رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوئے اس سے بڑھ کر اور کیا سفسطہ ہے، لاجرم جذب باطل بلکہ اجسام میں خود وزن ہے اور وہ اپنے میل سے آتے ہیں، جو بڑے ہیں چھوٹے سے زائد، لہذا اس کی رفتار زائد۔

رَدّسی ویکم: اقول: ہر عاقل جانتا ہے کہ نیچے اترنے والے جسم کا ہوا کو زیادہ چیرنا زیادہ جھکنے کی بناء پر ہوگا، اگر اصلًا نہ جھکے اصلًا نہ چیرے گا کہ جھکے کم شق کرے گا زیادہ تو زیادہ لیکن ثابت ہوچکا کہ جذب سب اجسام کو برابر جھکاتا ہے تو سب ہوا کو برابر شق کریں گے پھر ہوا سے اختلاف کرنا دھوکا ہے تو واجب کہ رائی اور پہاڑ ایک ہی چال سے اتریں، اور یہ جنون ہے، ہلکا بھاری کہنا محض مغالطہ ہے، بھاری وہ زیادہ جھکے، جب کوئی آپ نہیں جھکتا سب کو جذب جھکاتا ہے اور وہ سب کو برابر جھکاتا ہے، تو نہ کوئی ہلکا ہے کہ ہوا پر کم دباؤ ڈالے نہ بھاری کہ زیادہ۔

رَدّسی ودوم: ہر عاقل جانتا ہے کہ مزاحمت طلب خلاف سے ہوتی ہے جو چیز نیچے جھکنا چاہے اور تم اسے اوپر اٹھاؤ کہ مزاحمت کرے گی اور جو جتنا زیادہ جھکے گی زیادہ مزاحم ہوگی۔ اور دو چیزیں کہ برابر جھکیں مزاحمت میں بھی برابر ہوں گی کہ مخالف مساوی ہے اور ابھی ثابت ہوچکا کہ نیچے جھکنے میں تمام اجسام برابر ہیں تو کسی میں دوسرے سے زائد مزاحمت نہیں تو جس طاقت سے تم ایک پنیسرا اٹھالیتے ہو اسی خفیف راز سے پہاڑ کیوں نہ اٹھالو، اور اگر پہاڑ نہیں اٹھتا تو کنکری کیسے اٹھالیتے ہو؟ اس پر بھی تو جذب زمین کا ویسا ہی اثر ہے جیسا پہاڑ پر، یہاں تو ہوا کی روک کا بھی کوئی جھگڑا نہیں اور وزن کی گند اوپر کٹ چکی کہ اس میں وزن کے سوا کچھ باقی نہیں۔

ردّسی وسوم: اقول: گلاس میں تیل، ہوا اور پانی ڈالو۔ تیل کیوں اوپر آتا ہے اور جذب کا اثر تو دونوں پر ایک سا ہے اگر دھار کے صدمہ سے ایسا ہوتا ہے تو پانی پر تیل ڈالنے سے پانی کیوں نہیں اوپر آجاتا۔

رَدّسی وچہارم: اقول: کنکری ڈوبتی ہے، لکڑی تیرتی ہے، یہ کس لیے؟ اثر تو یکساں ہے۔

رَدّسی وپنجم: اقول: اب بخار جاذبیت سے بخار نکالے گا اور دھواں اس کے دھوئیں بکھیرے گا یہ اوپر کیوں اٹھتے ہیں، ہوا انہیں دباتی ہے یہ ہوا کو کیوں نہیں دباتے، اثر تو سب پر برابر ہے، واجب کہ بخار و دخان زمین سے لپٹے رہیں بال بھر نہ اٹھیں۔

ردّسی وششم: اقول: پہاڑ گرے تو دور تک زمین کو توڑتا اس کے اندر گھس جائے گا۔

یہ پہاڑ کی نہ اپنی طاقت ہے کہ اس میں میل نہیں نہ اپنا وزن کہ وزن تو جذب سے ہوا، جذب کا اثر جیسا اس پر ویسا ہی تم پر، تم اوپر سے گر کر زمین میں کیوں نہیں دھنس جاتے۔ اگر کہے اس کا سبب صدمہ ہے کہ پہاڑ سے زیادہ پہنچتا ہے۔

اقول : صدمہ کو دو چیزیں درکار، شدتِ ثقل و قوتِ رفتار، اثر جذب کی مساوات دونوں کو اس میں برابر کر چکی کما عرفت (جیسا کہ تُو جان چکا ہے۔ ت) پھر تفاوت کیا معنیٰ! بالجملہ ہزاروں استحالے ہیں۔

یہ ہیں تحقیقاتِ جدیدہ اور ان کے مشاہدات چشم دیدہ، ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم۔

دلائل بر بناءِ جذب کُلی

ہم نمبر۔ ۱۰ و ۱۱ میں روشن کر آئے کہ جاذبِ طبعی پر مجذوب کو اپنی پوری قوت سے جذب کرتا ہے اور یہ کہ قوت غیر شاعرہ کا جذب بحسب زیادت کافی کہ مجذوب زائد ہونا محض جہالت سفسطہ ہے اور ہیأت جدیدہ کے نزدیک ہر جسم میں اس کے مادے کے لائق ماسکہ ہے جس کو حرکت سے ابا ہے وہ اسی قدر محرک کی مزاحمت کرتا ہے۔ دلائل آئندہ کی انہیں روشن مقدمات پر بنا ہے اور وہیں ان کی آسانی کو تسلیم کرلیا ہے کہ ہر شیئ کو کُل کُرہ جاذب نہیں بلکہ مرکز تک اُس کا جتنا حصّہ سطح مجذوب کے مقابل ہو کہ ساری زمین اپنی پوری قوت سے ہر شے کو جذب کرے تو اُن پر اور بھی مشکل ہو، ولہذا التساوی قوت جذب کے لیے مجذوبات کی سطح مواجہ زمین کی مساوات لی۔

ردّسی و ہفتم : اقول : بداہۃً معلوم اور ہیأتِ جدیدہ کو بھی اقرار کہ ہوا اور پانی اُن میں اُترنے والی چیزوں کی ان کے لائق مزاحمت کرتے ہیں، پَر اور کاغذ کی زائد اور لوہے اور پتھر کی کم۔ یہ دلیل قاطع ہے کہ ان کا اترنا اپنا فعل ہے یعنی میل طبعی سے نہ فعل زمین کے اس کے جذب سے، اس لیے کسی فعل میں مزاحمت جس پر فعل ہو رہا ہے اس کی مخالفت نہیں، بلکہ جو فعل کر رہا ہے اس کے مقابلہ ہے۔ اب چار صورتیں ہیں۔

مزاحم اگر فاعل سے قوی ہو اور فعل خلاف چاہے فعل واقع کرے گا اور صرف روک چاہے یا فاعل سے قوت میں مساوی ہوا تو فعل ہونے نہ دے گا اور خفیف ہوا مگر معتدبہ تو دیر لگائے گا یعنی فعل تو حسب خواہش فاعل ہو مگر بدیر، اور معتدبہ کو اصلاً اثر مزاحمت ظاہر نہ ہوگا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ زمین سے گز بھر اونچی ہوا آدھا گز بلکہ انگل بھر ہی اونچا پانی اجسام کی مزاحمت کرتے ہیں۔ کہاں ان کی ہستی اور کہاں ان کے مقابل

چار ہزار میل تک زمین جس کا ایک ٹکڑا کہ ان کے برابر کا ہو ان سے کثافت وطاقت میں درجوں زائد ہے نہ کہ وہ پورا حصہ، یقیناً یہ اس کے سامنے محض کالعدم ہیں۔ ہرگز اس کے فعل میں نام کو مزاحم نہیں ہوسکتے۔ تو روشن ہوا کہ اجسام کا اترنا زمین کا فعل نہیں بلکہ خود اُن کا جن کی نسبت سے ہوا اور پانی چاروں قسم کے ہوسکتے ہیں۔

ردسی و ہشتم: اقول: مقناطیس کی ذراسی بٹیا اور کہرباء کا چھوٹا سا دانہ لوہے اور تنکے کو کھینچ لیتے ہیں اگر جذب زمین ہوتی تو ان سے مقابل چار ہزار میل پر جو حصہ زمین ہے یہ خود ان جاذبوں کو اور ان سے ہزاروں حصے زائد کو بہ نہایت آسانی سے کھینچ لے جائے۔ اس کے سامنے ان کی کیا حقیقت تھی کہ یہ اس سے چھین کر اپنے سے ملالیتے۔ لاجرم قطعاً یہ زمین سے اتصال لوہے اور تنکے کا اپنا فعل تھا جس پر مقناطیس وکہرباء کی قوت غالب آگئی۔

ردسی و نہم: اقول: پکا سیب ٹپک پڑتا ہے، اور کچا اگرچہ حجم میں اس سے زائد ہو نہیں گرتا اور شک نہیں کہ لوہے کا ستون جس کی سطح مواجہ اس سیب کے برابر ہو اگرچہ دس ہزار من کا ہو، زمین اُسے کھینچ لے گی، یہاں جس طاقت سے دس ہزار من لوہے کا ستون باآسانی کھنچ آئے گا۔ کچے سیب کا شاخ سے تعلق نہ چھوٹ سکے گا تو واجب کہ کچے پکے پھل سب یکساں ٹوٹ پڑیں، لیکن ایسا نہیں ہوتا تو یقیناً جذبِ زمین باطل، بلکہ سب اپنے میل سے آتا ہے۔ پکے کا میل اس کے ضعیف تعلق پر غالب آیا ٹوٹ پڑا کچے کا اس کے قوی تعلق پر غالب نہ آسکا آویزاں رہا۔

ردچہلم: اقول: آدمی کے پاؤں کی اتنی سطح ہے اس مسافت کا ستون آہنی دس ہزار گزار تقاع کا آدمی کیا۔ ہاتھی کی قوت سے بھی نہ ہل سکے گا اور بوجہ مساوات سطح مواجہ آدمی پر بھی جذب زمین اتنا ہی قوی ہے تو واجب کہ انسان کو قدم اٹھانا محال ہو دوڑنا تو بڑی بات ہے۔ یونہی ہر جانور کا چلنا، پرند کا اڑنا سب ناممکن ہوا لیکن واقع ہیں تو جذب باطل۔

**رَدچہل ویکم: پانی اور تیل ہم وزن لے کر گلاس میں تیل ڈالو اوپر سے پانی کی دھار، پانی نیچے آجائے گا خود ہی ہیأت جدیدہ[1] کو مسلم کہ اس کی وجہ پانی کا وزن ہونا ہے۔ یہ کلمہ حق ہے کہ بے سمجھے کہہ دیا اور جاذبیت کا خاتمہ کرلیا، بربنائے جاذبیت ہرگز یہ پانی تیل سے وزنی نہیں۔ وزن جذب سے ہوتا ہے تو وزن جس پر جذب زیادہ ہو وہ اس پانی پر کم ہے کہ ایک کو وہ نسبت روغن زمین سے دور جیسے تم نے نمبر ۱۶ میں کہا تھا کہ ادھر کا پانی اگرچہ زمین سے متصل ہے نسبت زمین قمر سے دور ہے دوسری دھار کی مساحت اس گلاس میں

---

[1] ط ص ۱۱۴-۱۲

پھیلے ہوئے تیل سے کم تو اس کا جاذب چھوٹا کثرت مادہ سے وزنی بتاتے اس کا علاج ہموزن لینے نے کردیا۔ بلکہ وہ پورا پانی پڑنے سے بھی نہ پائے گا تو تیل کو اچھال دے گا تو ہر طرح پانی ہی کم وزنی ہے۔ اور تیل پہلے پہنچا تو اس پر واجب تاکہ پانی اوپر ہی رہتا۔ مگر جاذبیت ابطال کو نیچے ہی جاتا ہے۔ اب کوئی سبیل نہ رہی کہ سوا اس کے کہ اپنے مزعوم نمبر ۸ یعنی اتحاد ثقل ووزن کو استعفٰے دو اور کہو کہ اگرچہ پانی ہم وزن بلکہ کم وزن ہو ثقل طبعی میں تیل سے زائد ہے۔ لہذا اس سے اسفل کا طالب ہے اور اسے اعلٰی کی طرف دافع، اب ٹھکانے سے آ گئے اور ثابت ہوا کہ جاذب باطل و مہمل اور میل طبعی مسجّل۔

ردّچہل ودوم: اقول: جذب زمین ہو تو واجب کہ جسم میں جتنا مادہ کم ہو اسی قدر روزن زائد ہو اور جتنا زائد اسی قدر کم مثلاً گز بھر مربع کاغذ کے تختے سے گز بھر مکعب لوہے کی سل بہت ہلکی ہو اور وہ سل جس کی سطح مواجہ ایک گز مربع اور ارتفاع سو گز ہے اور زیادہ خفیف ہو اور جتنا ارتفاع زائد اور لوہا کثیر ہوتا جائے اتنا ہی وزن ہلکا ہوتا جائے یہاں تک کہ کاغذ کا تختہ اگر تولہ بھر کا تھا تو وہ عظیم لوہے کی سل رتی بھر بھی نہ ہو نہ رتی کا ہزاروں لاکھوں حصہ ہو، وجہ سنئے جسم میں جتنا مادہ زیادہ ماسکہ زیادہ اور جتنی ماسکہ زیادہ جاذب کی مزاحمت زیادہ اور جتنی مزاحمت زیادہ اتنا ہی جذب کم اتنا ہی وزن کم کہ وزن تو جذب ہی سے پیدا ہوتا ہے جو کم کھینچے گا کم جھکے گا اور کم جھکنا ہی وزن میں کمی ہونا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جتنا مادہ زیادہ اتنا ہی وزن کم۔ بالجملہ ہر عاقل جانتا ہے کہ قوی پر اثر ضعیف ہوتا ہے اور ضعیف پر قوی جب دو چیزوں کے جاذب مساوی ہوں ان کی قوتیں مادی ہوں گی اور مساوی قوتوں کا اثر اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا یعنی مجذوب میں جتنا مادہ زائد اتنا اس پر جذب کم ہوگا لاجرم اتنا ہی وزن کم ہوگا اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار ہے، بقیہ کلام ردّ چوالیس میں آتا ہے۔

ردّچہل وسوم: اقول: جذب جس طرح اوپر سے نیچے لانے کا سبب ہوتا ہے، نیچے سے اوپر اٹھانے کا مزاحم ہوتا ہے کہ جاذب کے خلاف پر حرکت دینا ہے۔ پہلوان اور لڑکے کی مثال ردّ اڑتالیس میں آتی ہے اور ثابت ہو چکا کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب قوی تو واجب کہ ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سل ایک چٹکی سے اٹھ آئے، جیسے کاغذ کا تختہ، اور کاغذ کا تختہ سو پہلوانوں کے ہلائے نہ ہلے۔ جیسے وہ لوہے کی سل غرض جاذبیت سلامت ہے تو زمین و آسمان تہ و بالا ہو کر رہیں گے، تمام نظامِ عالم منقلب ہو جائے گا۔

رَدّچہل وچہارم: اقول: واجب کہ وہ کاغذ کا تختہ اُس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل سے بہت جلد اترے کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب زائد اتنا ہی جھکنا زائد، اور جتنا جھکنا زائد اُتنا ہی اترنا جلد

حالانکہ قطعًا اس کا عکس ہے تو واضح ہوا کہ اترنا جذب سے نہیں بلکہ ان کی اپنی طاقت سے۔جس میں مادہ زائد میل زائد تو جھکنا زائد تو اترنا جلد، رہا مزاحمت ہوا کا عذر (۱۲)

اقول اولاً : ابھی ہم ثابت کرچکے کہ ہوا میں اصلاً تابِ مزاحمت نہیں۔

ثانیًا : بالفرض ہو تو وہ باعتبار سطح مقابل ہوگی جس کا ہیأت[1] جدیدہ کو اعتراف ہے اور سطح مقابل مساوی دونوں پر مزاحمتِ ہوا یکساں اور کاغذ پر جذب اُس سل سے ہزاروں حصے زائد تو اس کا جلد اترنا واجب، اگر کہیے جذب سے وزن بحسبِ مادہ پیدا ہوتا ہے جس میں جتنا مادہ زائد اُسی قدر اس میں وزن زیادہ پیدا ہوگا اُسی قدر زیادہ جھکے گا کہ وزن موجبِ تسفل ہوگا۔ یہاں سے نمبر ۴۲ تا ۴۴ کا جواب ہوگیا۔

اقول : یہ محض ہوس خام ہے، **اولاً :** کہ وزن جذب سے پیدا ہوگا اس کی خفیف نہیں، مگر جھکنا، کہ بلاواسطہ جذب کا اثر ہے، نہ یہ کہ جذب مادہ میں کوئی صفت جدید پیدا کرے جس کا نام وزن ہو اور حسب مادہ پیدا ہو اور اب وہ صفت جھکنے کا اقتضا کرے، وہاں صرف چار چیزیں ہیں مادہ اور اس کے ماسکہ اور اس کے موافق مزاحمت اور چوتھی چیز مطاوعت یعنی اثر جذب سے متاثر ہو کر جھکنا۔ پہلی تین چیزیں جذب سے نہیں صرف یہ چہارم اثر جذب ہے اور بلاشبہ خود جذب ہی کا اثر ہے، نہ کہ جذب نے تو نہ جھکایا۔ بلکہ اس سے کوئی اور پانچویں چیز پیدا ہوئی وہ جھکنے کی مقتدی ہوئی ایسا ہوتا اور وہ پانچویں جسے اب وزن کہتے ہو اثر جذب سے بحسبِ مادہ پیدا ہوتی تو یہاں دو سلسلے قائم ہوتے۔

اوّل : جتنا مادّہ زائد ماسکہ زائد تو مقاومت زائد تو اثر جذب کم ان میں کوئی جملہ ایسا نہیں جس میں کسی عاقل کو تامل ہو سکے، اور اب یہ ٹھہرا جتنا مادہ زائد وزن زائد تو جھکنا زائد۔

دوم : جتنا مادہ کم ماسکہ کم تو مقاومت کم تو اثر جذب زائد اور اب یہ ہوا کہ جتنا مادہ کم وزن کم تو جھکنا کم۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا مادہ زائد اثر جذب کم اور جھکنا زیادہ اور جتنا مادہ کم اثر جذب زائد اور جھکنا کم۔ تو جھکنا اثرِ جذب کا مخالف ہوا کہ اس کے گھٹنے سے بڑھتا اور بڑھنے سے گھٹتا ہے۔ کوئی عاقل اسے قبول کرسکتا ہے، اثر جذب جھکنے کے سوا اور کس جانور کا نام تھا اس کا اثر شیئ کو اپنی طرف لانا اور قریب کرنا ہے تو زیادت قرب اس کی زیادت ہے۔، اور کمی کمی اور جب مجذوب اوپر ہو تو قُرب نہ ہوگا مگر جھکنے سے

---

[1] ط ص ۱۲۔ ہوا اجسام کو اترتے وقت موافق انداز سے ان کی مقدار کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ موافق ان کے وزن کے مزاحمت ایک قد کی گیند چمڑے کی یالوہے کی ہو برابر ہوگی۔ اھ ۱۲۔

توزیادہ جھکنا ہی اس کی زیادت ہے۔ اور کم جھکنا بھی اس کی کمی نہ کہ عکس کہ بداہتًہ باطل ہے۔

ثانیًا : بفرض غلط ایسی بدیہی بات باطل مان لی جائے تو اب بھی ان تینوں نمبروں سے رہائی نہیں، اب نمبر ۴۲ کی یہ تقریر ہوگی کہ کاغذ کا تختہ اور وہ دس ہزار گزارتفاع والی لوہے کی سل، (تول کانٹے کی) ہموزن ہوں۔

اقول : وجہ یہ کہ جذب اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد جذب کم، کما تقدم، اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ (۵) اور مادہ جسم سے بالاستقامت بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد وزن زائد، جذب وزن کا سبب ہے۔ سبب جتنا ضعیف ہوگا مسبب کم اور مادہ وزن کا محل ہے۔ محل جتنا وسیع ہوگا حال زیادہ۔ تو بحال اتحاد جاذب پر دو جسم میں وزن برابر رہے گا اگرچہ مادے کتنے ہی مختلف ہوں۔ لوہے کی سِل میں بتقاضائے کثرت مادّہ جتنا وزن بڑھنا چاہیے بتقاضائے ضعف جذب اتنا ہی گھٹنا لازم اور کاغذ کے تختے میں بوجہ قلت مادہ جتنا وزن گھٹنا چاہیے بوجہ قوتِ جذب اتنا ہی بڑھنا لازم ہے کہ یہ ضعف وقوت اور وہ کثرت وقلت دونوں بحسب مادہ ہیں۔ اسے دو رنگتوں سے سمجھو کہ ایک دوسرے سے دس گناہ گہری ہے گہری میں ایک گز کپڑا ڈبویا اس پر دس گنا رنگ آیا ہلکی میں دس گز کپڑا ڈالا اس پر گہرا رنگ آیا لیکن ہر گز پر ایک حصہ ہے۔ تو مجموع پر دس حصے ہوا کہ اول کے برابر ہے۔ یونہی فرض کرو ایک حصہ جذب سے ایک حصہ مادہ میں ایک اس پر وزن پیدا ہوتا ہے تو دس حصے جذب سے ایک حصہ مادہ میں دس سیر ہوگا اور ایک حصہ جذب سے اور دس حصے مادہ میں بھی دس سیر کہ حصہ جذب سے ہر حصہ مادہ میں ایک سیر ہے تو ایک حصہ مادہ میں دس جذب اور دس حصے مادہ میں ایک جذب سے حاصل دونوں میں دس سیر وزن ہوگا اور نمبر ۴۳ میں یہ کہا جائے گا کہ جس آسانی سے کاغذ کے تختے کو زمین سے اٹھا لیتے ہو اس ہزاروں گزارتفاع والی آہنی سِل کو بھی اسی آسانی سے اٹھا سکو جس طرح وہ سِل ہزار آدمیوں سے ہل بھی نہیں سکتی کاغذ کا تختہ بھی جنبش نہ کھا سکے گا۔ کہ دونوں کا وزن برابر ہے اور نمبر ۴۴ میں یہ کہ کاغذ اور وہ آہنی سل دونوں برابر اتریں اور لوازم سب باطل ہیں۔ لہذا جاذبیت باطل، غرض یہاں دو نظریے ہوئے ایک حقیقت بر بنائے جاذبیت کہ جسم میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی وزن کم۔ دوسرے اس باطل کے فرض پر یہ کہ جب جاذب مساوی ہوں تو سب چھوٹے بڑے اجسام ہموزن ہوں گے اور دونوں صریح باطل ہیں تو جاذبیت باطل،

رَدِچہل و پنجم : اقول : مساوی سطح کی تین لکڑیاں بلندی سے تالاب میں گرتی ہیں، ایک روئے آب پر رہ جاتی ہے۔ دوسری جیسے عود غرقی تہ نشین ہوتی ہے۔ تیسری پانی کے نصف عمق تک ڈوب کر پھر اوپر آتی اور تیرتی رہتی ہے۔ یہ اختلاف کیوں؟ اس کا جواب کچھ نہ ہوگا، مگر یہ کہ ان کے مادوں کا اختلاف

جس میں مادّہ سب سے زائد تھا تہ نشین ہوئی، جس میں سب سے کم تھا روئے آب پر رہی، اور متوسط متوسط، مگر بربنائے جاذبیت اس جواب کی طرف راہ نہیں، حق خفیف پر تو عکس لازم تھا کہ جس میں مادہ زائد اس پر جذب کم اور اسی کا وزن کم تو اس کو روئے آب پر رہنا چاہیے تھا اور جس میں مادہ سب سے کم اس کا تہ نشین ہونا اور اس فرض باطل پر کہا جائے گا کہ مختلف مادوں پر مساوی جذب مساوی پیدا کرے گا پھر اختلاف کیوں؟

ردچہل و ششم: اقول: تیسری لکڑی کا نصف عمق سے آگے نہ بڑھنا کیوں؟ زمین جس قوت سے اُسے کھینچ کر لائی تھی اب بھی اسی قوت سے کھینچ رہی ہے کہ ہنوز منتہی تک وصول نہ ہوا ملا آب کی مقاومت ردّ سیم میں باطل ہو چکی اور رہو بھی تو وہ سطح آب سے ملتے ہی تھی۔ جب جاذب واحد مقاوم واحد بلکہ اب جذب اقوی ہے کہ زمین سے قرب بڑھ گیا اور مقاومت کم ہے کہ ملاء آب آدھا رہ گیا تو آگے شق نہ کرنا کیا معنیٰ، اگر کہیے اس کا پانی کے اندر جانا جذب زمین سے نہ تھا بلکہ اس صدمہ کا اثر جو اسکے گرنے سے پانی کو پہنچا پہلی لکڑی نے پانی کو اتنا صدمہ نہ دیا کہ اسے شق کرتی۔ دوسرے نے پورا صدمہ دیا اور تہ تک پہنچی۔ تیسری متوسط تھی متوسط رہی۔

اقول اولاً: جذب مان کر جانب اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجب ہے صدمہ اس حرکت ہی نے تو دیا کہ زمین اسے بقوت کھینچ کر لائی تھی اسی قوت نے نصف پانی شق کیا آگے کیوں تھک رہی۔ اگر زمین میں یہیں تک لانے کی قوت تھی تو دوسری لکڑی کو کیسے تہ تک لے گئی۔

ثانیاً: صدمہ کے لیے دو چیزیں درکار، شدت ثقل متصادم اور اس کی قوتِ رفتار، پتے کو کتنی ہی قوت سے زمین پر مارو یا کیسے ہی بھاری گولے کو زمین پر آہستہ سے رکھ دو صدمہ نہ دے گا لیکن اگر گولے کو قوت سے زمین پر پٹکو صدمہ پہنچائے گا اور اس میں قوتِ رفتار کو شدتِ ثقل سے زیادہ دخل ہے بندوق کی گولی جو کام دے گی اس سے دس گنا سیسا ہاتھ سے پھینک کر مارو وہ کام نہیں دے سکتا۔

صورتِ مذکورہ میں جاذبیت کی بد نصیبی سے قوتِ رفتار و شدتِ ثقل دونوں میل طبعی کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جب اجسام اپنی ذات میں ثقل رکھتے اور اپنی قوت سے نیچے آتے ہیں اور وہ مختلف ہیں تو جس میں ثقل زائد اس میں میل زائد، اُسی کی رفتار تیز، اسی کا صدمہ قوی، اور کم میں کم، اوسط میں اوسط، اور بربنائے جاذبیت حق حقیقت لیجئے تو پہلی میں مادہ سب سے کم تو اس پر جذب سب سے زائد، تو اسی کی رفتار قوی، اور وہی زیادہ بھاری، تو اس سے صدمہ سب سے پہلے اقوی پہنچا تھا اور دوسری میں مادہ سب سے زائد تو جذب سب سے کم تو رفتار سب سے ضعیف اور وزن سب سے ہلکا تو اُسی سے صدمہ نہ پہنچنا تھا اور اس فرض باطل پر سب پر اثر برابر پھر اختلافِ صدمہ یعنی چہ۔

ردچہل وہفتم : اقول : تواس تیسری لکڑی کا ڈوب کراچھلنا کیوں؟ اس میں خوداوپر آنے کی میل نہیں (۲) ورنہ لکڑیاں اڑتی پھرتیں نہ یہ زمین کا دفع ہے کہ وہ توجذب کررہی ہے نہ کسی کوکب کا جذب کہ وہ ہوتا توجب اس سے قریب اور زمین سے دور تھی اوراس وقت گرنے نہ دیتا نہ کہ اسی وقت خاموش بیٹھا رہاجب زمین کھینچ کراسے نصف آب تک لے گئی اور جاذبیت ارض بوجہ قرب زیادہ ہوگئی اس وقت جاگا اوراپنی مغلوب جاذبیت سے اوپر لے گیا اورایسا ہی تھا توپہلی لکڑی اوپر کیوں نہیں اٹھالیتا۔ پانی کے چیرنے سے ہوا کا چیرنا آسان ہے، غرض کہ کوئی صورت نہیں سوااس کے کہ پانی نے اسے اچھالا اوراپنے محل سے واقع کرکے اوپر لاڈالا۔ پانی نہ ہوتا توزمین تینوں کو کھینچ کراپنے سے ملالیتی۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی بھی توزمین ہی کا جزہے (۱۸) تووہ بھی جاذب ہوتا نہ کہ دافع، اگرکہئے یہ دافع صدمہ کا جواب ہے، جسم کا قاعدہ ہے کہ دوسرا جسم جب اس سے مقاومت کرتا ہے یہ اس کو اتنی ہی طاقت سے دفع کرتا ہے جتنے زور کا صدمہ تھا۔ یہ دفع زمین میں بھی ہے۔ گیند جتنے زور سے اُس پر مارو اتنے ہی زور سے اوپر اٹھے گی۔

اقول اولاً : صدمہ کا خاتمہ اُوپر ہوچکا کہ حق حقیقت پر بالعکس ہونا تھا اور فرض باطل پہ مساوی، اوریہ کہ اس کا ماننا میل طبعی پر ایمان لانا اورجاذبیت کو رخصت کرنا ہے اورجب صدمہ نہیں جواب کاہے کا۔

ثانیاً : دوسری لکڑی نے تواتنا صدمہ دیا کہ تہ تک شق کرگئی اتنی ہی قوت سے اسے کیوں نہ دفع کیا۔

ثالثاً : پانی جواباً دفع چاہتا اورزمین جذب کررہی ہے، یہ پانی اس کی کیا مزاحمت کرسکتا نہ کہ اس پر غالب آجائے اُس سے چھین کر اوپر لے جائے۔

رابعاً : پانی کو صدمہ تواس وقت پہنچا جب لکڑی اس کی سطح سے ملی اُس وقت جواب کیوں نہ دیا؟ اگرکہیے پانی لطیف ہے اس وقت تک گرنے والی لکڑی کی طاقت باقی تھی پانی شق کرتا مگرجب اس کی طاقت پوری ہوئی اس وقت پانی نے جواب دیا۔

اقول : لکڑی کی طاقت جذبِ زمین سے ہوتی تو نصف پانی تک جاکر تھک نہ رہتی ضرور جذب نہیں بلکہ لکڑی اپنی طاقت سے آئی جو اس کی ہستی ہے پھر نصف پانی چیر سکی پھر پانی نے پلٹا دیا۔ بالجملہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں سوااس کے کہ یہ لکڑی پہلی لکڑی سے بھاری ہے۔ اس نے اپنی متوسط قوت سے نصف آب تک مداخلت کی مگرپانی سے ہلکی ہے اورہر بھاری چیز اسفل سے اپنا اتصال چاہتی ہے۔ ، اس سے ہلکی چیز اگر پہلے پہنچی ہوتی ہے اوریہ قدرت پائے تواُسے اوپر پھینک کرخودوہاں مستقر ہوتی ہے جیسے گلاس کے تیل اورپانی کی مثال میں گزرا۔ لہذا دوسری لکڑی کو نہ پھینکا کہ وہ پانی سے بھاری تھی اسفل اسی کا محل ہے تو ثابت ہوا کہ ثقیل طالب سفل ہے، اوراثقل طالبِ اسفل، اُسی کا نام

میل طبعی ہے، توجاذبیت باطل و مہمل، یہ دونوں باتوں سے ردجاذبیت ہوا، ایک تو یہی، دوسری یہ کہ ان میں خودوزن ہے جو جانبِ اسفل جھکاتا ہے، جس پر اس اختلاف کی بناء ہے پھر جاذبیت کے لیے اختصاراً قصر مسافت کیجئے تو وہی جملہ کافی ہے کہ بداہتہً معلوم کہ پہلے کا اوپر ٹھہرنا اور تیسری کا نصف آب تک جاکر پلٹنا دونوں باتیں قطعاً خلاف اصل مقتضی ہیں اور یہ نہیں مگر مزاحمت آب سے پانی نہ ہوتا تو یقیناً تینوں لکڑیاں تہ تک پہنچیں اور بلاشبہ اس سے ہزار حصے زائد پانی فصلِ زمین کا مزاحم نہ ہوسکتا تھا تو قطعاً یہ اقتضائے زمین نہیں بلکہ خودان لکڑیوں کی مختلف قوت، توجاذبیت باطل و مہمل اور میل طبعی مسجل،

والحمدللہ العلی العظیم الاجل فضل اللہ تعالٰی سیدنا مولٰینا محمدًا و الہ وصحبہ وسلم وبجل امین۔

دلائل قدیمہ

بفضلہ تعالٰی ردّنافریت میں وہ بارہ اور ردجاذبیت میں سینتالیس فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائض ہیں۔ نافریت پر توکسی کتاب میں بحث اصلاً نظر سے نہ گزری۔

جاذبیت پر بعض کلام دیکھا گیا وہ صرف ایک دلیل جس کی ہم توجیہ بھی کریں اور طرز بیان سے ایک کو تین کردیں۔

ردچہل و ہشتم: زمین میں جذب نہ ہوتو چاہیے کہ زمین کا کوئی جزاس سے جدا نہ کرسکیں کہ قوت زمین کا مقابلہ کون کرے(مفتاح الرصد)

اقول: اسی جذب کلی پر مبنی ہے کہ برتقدیر جذب وہی قرینہ عقل تھا اور ہماری تقریرات سابقہ سے واضح کہ جتنا پارہ زمین لیا جائے اس میں اتنی قوت جذب ہے جس کا انسان مقابلہ نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے مقابل کو اگرچہ ہزاروں من کا ہو بے تکلف کھینچ لے گا اور وہ پوری طاقت پر مقابل پر مصروف ہے تو نہ صرف جزوزمین بلکہ کسی پتے کا زمین سے اٹھانا ناممکن ہے قلت مادہ کے سبب وزن نہ رہے توجذب کی قوت تو ہے تو دیکھو جس کا مقابلہ کرنا ہوگا ٹین کی ہلکی طشتری کو دوبرس کا بچہ سہل سے اٹھا سکتا ہے لیکن اگر کوئی پہلوان دونوں ہاتھ سے اسے مضبوط تھامے اپنے سینے سے ملائے ہے اب بچہ کیا کمزور مرد بھی ہر گزاسے نہیں ہلاسکتا۔

ردچہل و نہم: زمین میں جذب ہوتو اس کے اجزاء میں بھی ہو کہ طبیعت متحد ہے توچاہیے کہ بڑے ڈھیلے کے نیچے چھوٹا ملادیں اس سے چھٹ جائے بلکہ بڑا خودہی چھوٹے کو کھینچ لے(مفتاح الرصد)

اقول: اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا ہی ہوتا اگرزمین اسے نہ کھینچتی۔ جذب زمین کے مقابل بڑے ڈھیلے کا جذب کیا ظاہر ہو مگر مقناطیس و کہرباء اس جواب کو قائم نہ رکھے گا۔ جذب زمین کے مقابل اس کا جذب کیسے ظاہر ہوتا ہے، یوں ہی بڑے ڈھیلے کا ظاہر ہوتا اگراس میں جذب ہوتا لیکن وہ

ہر گز جذب نہیں کرتا تو زمین بھی جذب نہیں کرتی کہ طبیعت متحد ہے۔ فافھم۔

ردپنجاہم : زمین نافریت کرکے بچ جاتی ہے۔ یہ حقیر چیزیں تو نہ بچ سکتیں۔ اگر کہیے آفتاب ضرور ان کو جذب کرتا ہے مگر زمین بھی تو کھینچتی ہے اور یہ اس سے متصل اور آفتاب سے کروڑوں میل دور، لہذا جذب زمین غالب آتا اور آفتاب انہیں نہیں اٹھا سکتا۔ ہم کہیں گے زمین کا اپنے اجزاء کو جذب ثابت ہے دیکھوابھی دو دلیل سابق (مفتاح الرصد)۔

تذییل : کلام قدماء میں ایک اور دلیل مذکور کہ جذب[عہ] ہوتا تو چھوٹا پتھر جلد آتا (شرح تذکرہ بطوسی للعلامہ الخضری) یعنی ظاہر ہے کہ جاذب کا جذب اضعف پر اقوی ہوگا تو چھوٹا پتھر جلد کھینچے حالانکہ عکس ہے اس سے ظاہر کہ وہ اپنی میل طبعی سے گرتے ہیں جو بڑے میں زائد ہیں۔

اقول : اضعف پر اقوی ہونا مساوی قوتوں میں ہے اور یہاں چھوٹے کا جاذب بھی چھوٹا ہے تو اتنے ضمیمہ کی حاجت ہے کہ دونوں کی سطح مواجہہ زمین مساوی ہو۔ اب حق حقیقت پر یہ بعینہ ردچوالیس ۴۴ ہوگا۔ اور اس فرض باطل پر اتنا بھی کافی نہ ہوگا کہ چھوٹا اب بھی جلد نہ آئے گا بلکہ برابر، کمامر، اب یہ صورت لینی ہوگی کہ بڑا ارتفاع ہیں ہزار گنا اور سطح مواجہہ میں مثلاً آدھا ہے۔ اب یہ اعتراض پورا ہوگا کہ چھوٹے کا جاذب ہے۔ فرض کرو بڑے میں دس حصے مادہ ہے اور چھوٹے میں ایک حصہ، اگر سطح مواجہہ برابر ہوتی دونوں دس دس سیر وزن ہوتا جس کی تقریر گزری، لیکن چھوٹے کی سطح مواجہہ دوچند ہے تو بڑے میں دس سیر وزن ہوگا اور چھوٹے میں بیس سیر، لہذا اسی کا جلد آنا لازم، حالانکہ قطعاً اس کا نصف ہے تو جاذبیت باطل و جزاف ہے اور میل طبعی کا میدان ہموار صاف ہے، واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

عـــہ : یہ نوٹ الرضا نمبر سے لکھا جائے جس میں ایک نواب صاحب سے مکالمہ ہے الرضا کا یہ مقالہ مل نہ سکا۔ عبدالنعیم عزیزی۔

فصل سوم:

حرکتِ زمین کے ابطال پر اور ۴۳ دلائل

بارہ[۱۲] ردّ نافریت اور پچاس[۵۰] جاذبیت پر، سب حرکتِ زمین کے رد تھے کہ اُس کی گاڑی بے ان دو پہیوں کے نہیں چل سکتی تو یہاں تک ۶۲ دلیلیں مذکور ہوئیں۔

دلیل ۶۳ :اقول : تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النہار و منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں۔ نتیجہ (نمبر ۳۰) جتنے سماوی وارضی کرے ہیئت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاید ہیں لیکن منطقہ کو مدار زمین مان کر یہ ہر گز ممکن نہیں۔ معدل تو بالا اجماع مقعر سماوی پر ہے۔ (نمبر ۲۸) اگر منطقہ نفس مدار پر رکھو جیسا اصول الہیئت کا زعم ہے۔ (نمبر ۲۹) جب تو ظاہر کہاں یہ صرف انیس کروڑ میل کا ذرا سا قطر اور کہاں مقعر سماوی کا قطر اربوں میل سے زائد جو آج تک اندازہ ہی نہیں ہو سکا اور اگر حسب بیان حدائق مدار کو مقعر سماوی پر لے جاؤ یعنی اس کا موازی وہاں بنا کر اس کا نام منطقہ رکھو جب بھی تساوی محال کہ اس مقعر کا مرکز مرکز زمین ہے (نمبر ۲۷) اور یہی مرکز معدل (نمبر ۲۸) تو معدل عظیم ہے لیکن مرکز مدار کا مرکز زمین سے اتحاد محال تو منطقہ ضرورۃ دائرہ صغیرہ ہے کہ عظیم ہوتا تو اس کا مرکز مرکز مقعر ہوتا۔ (فائدہ ۳۰) اور صغیرہ عظیمہ کی مساوات محال تو منطقہ کو مدار زمین ماننا قطعًا باطل خیال۔

دلیل ۶۴ : تمام علقائے عالم اور ہیئتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے۔ (نتیجہ نمبر ۳۰) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن مدار پر دور زمین مان کر یہ بداہۃً محال کہ مرکزِ و محیط کا انطباق کیسا جہل شدید ہے۔

دلیل ۶۵ اقول : تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا تقاطع تنا صف پر ہے۔ (نمبر ۳۰) جتنے سماوی وارضی کُرہ ہیئت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں

لیکن زمین دائرہ ہو تو تناصف محال کہ مرکز ایک نہ رہے گا۔ لاجرم دائرہ زمین باطل۔

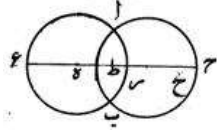
دلیل ٦٦ : اقول : ان عــــہ سب سے خاص تر عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقۃ دونوں کرے سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرہ عظیمہ میں (نمبر ۳۰، ۲۹، ۲۸) جتنے سماوی و ارضی کرے ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں، سب ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن دورہ زمین پر یہ بوجوہ ناممکن کہ نہ تساوی نہ اتحاد مرکز نہ تناصف، تو وہ دورہ زمین قطعًا باطل۔

دلیل ٦٧ : اقول : تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقۃ دائرہ شخصیہ ہے (نمبر ۳۱) جتنے سماوی و ارضی کرے ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن زمین دائر ہو تو ان میں کوئی شخص نہ رہے گا (دیکھو ۳۲، ۳۱) تو زمین کا دورہ باطل۔

دلیل ٦٨ : اقول : تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ بارہ برج متساوی ہیں ہر برج تیس درجے (۲۹) جتنے سماوی کرے ہیئت قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقۃ کو مدار زمین مان کر ٦ برج ۴۰۔ ۴۰ درجے کے ہو جائیں گے اور ٦ صرف ۲۰، ۲۰ کے رہیں گے اس کا بیان دو مقدموں میں واضح ہے۔

مقدمہ ۱ : اقول : دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو واجب کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔

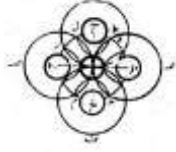
عــــہ : **اقول :** تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے مدارین متساوی ہیں اور اتحاد مرکز نہیں اور سطح معدل و خط استوا متحدہ المرکز ہیں اور تساوی نہیں ہر کرہ کے عظمتیں متساوی بھی نہیں اور متحدہ المرکز بھی اور یہ دونوں تناصف سے عام مطلقًا ہیں۔ جب تناصف ہوگا تساوی و اتحاد مرکز ضرور ہوں گے کہ چھوٹے بڑے یا مختلف المرکز دائرے متناصف نہیں ہوسکتے اور تساوی یا اتحاد مرکز ہو تو تناصف درکنار، تقاطع بھی ضرور نہیں، جیسے مدارین یا معدل و خطِ استوام، ہاں تساوی و اتحاد مرکز کا اجتماع دائرہ کرہ میں تناصف کا متساوی ہے جب مساوی دائرے مرکز واحد پر ہوں گے ضرور متناصف ہوں گے وبالعکس یہ تینوں ایک کرہ کے دوائر عظام ہونے سے عام مطلقًا ہیں۔ ایک کُرہ کے دو عظیمے قطعًا متساوی بھی ہوں گے اور متحد المرکز بھی اور متناصف بھی اور ثخن کرہ میں مرکز واحد پر دو متساوی دائرے متناصف ہوں گے اور عظیم نہیں۔ ان دلائل میں عام سے خاص کی طرف ترقی ہے کہ ہیئت جدیدہ نے بھی معدل و منطقۃ کی تساوی مانی ہے اور اس سے دورہ زمین باطل بلکہ اس سے بھی من وجہ خاص تر اتحاد مرکز مانا ہے بلکہ ان سے بھی خاص تر تناصف بلکہ سب سے خاص تر عظام ہونا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اب ح کے اب ء کے مرکزہ پر گزرا ہے ضرور اس کا مرکز رہے جس پر اء ب گزرا ہے ورنہ اگر ط ہو تو اس کا نصف قطر ط ہ یا ح ہو تو ح نصف قطر اء ب یعنی رح کے مساوی ہو۔ بہر حال جُزو کل برابر ہوں۔

مقدمہ ۲ :اقول : جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع تثلیث ہوگا، یعنی ہر ایک کی قوس کہ دوسرے کے اندر پڑے گی ثلث دائرہ ہوگی اور جتنی باہر رہے گی۔

دو ثلث مرکزین ہ، ر نقطتین تقاطع ا ب تک خطوط ملائیے کہ سب نصف قطر اور ۴ مساوی قوتوں اہ، ہ ب، ار، رب کہ اگر ۲۴۰ لاجرم ہر قوس ۶۰ درجے رہے کہ نصف قطر وتر نہیں مگر سدس درجہ کا تو اہ ب، ارب ہر ایک ۱۲۰ درجے ہے اور اح ب اء ب ہر ایک ۲۴۰ درجے ہے۔ یہاں پہلا دائرہ معدہے دوسرا منطقہ راس الحمل ب راس المیزان ء سرطان ہ جدی تو حمل سے سنبلہ تک ۶ برج کہ قوس اء ب میں ہے ۴۰۔ ۴۰ درجے کے ہوئے اور میزان سے حوت تک ۶ برج کہ قوس اہ ب میں ہیں۔ ۔ ۲۰۔ ۲۰ درجے کے اس کا قائل نہ ہوگا مگر مجنون، تو دورہ زمین ثمرہ جنون، کوپر نیکس کی تقلید سے مان بیٹھے اور آگاہ پیچھا کچھ نہ دیکھا کہ وہ تمام ہیئت کا دفتر الٹ دے گا۔

دلیل ۶۹ :اقول : تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادات اعتدالین ایک بہت خفیف حرکت ہے کہ ایک سال کامل میں پورا ایک دقیقہ بھی نہیں ۲ ء ۵۰ ہے (۲۲) پچیس ہزار آٹھ سو سترہ برس میں دورہ پورا ہوتا ہے۔ (۳۲) لیکن اگر زمین منطقہ پر دائر ہے تو واجب کہ ہر سال دورہ پورا ہوجایا کرے تقاطع کا نقطہ ہر سہ ماہی میں تین برج طے کرلیا کرے وہ حرکت کہ اکہتر؏ برس میں بھی ایک درجہ نہیں چل سکتی ہر روز ایک درجہ اڑے۔

اب ج ء منطقۃ البروج ہے۔ مرکزن پر جب زمین نقطہ آ پر تھی معدل دائرہ س ہ ہوا جتنے منطقہ کو ہ راس الحمل ر راس المیزان پر قطع کیا۔ (بر صفحہ آئندہ)

؏ : کہ حاصل نسبت ۱۳ء۷۱ ہے ۱۲ منہ غفرلہ

جب زمین نطقہ ب پر آئی معدل دائرہ ءہ ہوااور ح راس الحمل، ط راس المیزان جب زمین ح پر آئی معدل دائرہ ف ہوااور ی راس الحمل ک راس المیزان جب ء پر آئی معدل صہ ہوااور ل راس الحمل م راس المیزان، ان چاروں دائروں نے منطقہ کو بارہ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔ مثلاً منطقہ کی قوس اب ربع دور ہے اور بحکم مقدمہ ثانیہ تقاطع رائرہ ءہ سے قوس اہ ۶۰ درجے تو ب ہ ۳۰ درجے، یوں ہی تقاطع دائرہ ءہ سے ب ط ۶۰ درجے تو اط ۳۰ درجے لاجرم بیچ میں ہ ط بھی ۳۰ درجے، اسی طرح ہر رابع، میں پس بالضرورۃ چاروں بار کے راس الحمل ہ ح ی ل میں ۹۰، ۹۰ درجے کا فاصلہ تو ہر سال راس الحمل تمام منطقہ پر دورہ کر آیا اور ہر سہ ماہی میں تین بُرج چلا ہر روز ایک درجہ بڑھ کر اس سے جہالت اور کیا ہوگی تو دورہ زمین قطعًا باطل۔

دلیل ۷۰: اقول: تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ اس مدار پر دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہو آتا ہے لیکن اگر یہ مدار زمین کا ہے تو ایک برج کیا ایک درجہ کیا ایک دقیق چال چلنا محال۔ جب زمین آ پر تھی راس الحمل ہ تھا تو آ کہ ۶۰ ہی درجے آگے ہے تو ضرور ب راس الدلو ہے، یونہی زمین جہاں ہوگی راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے رہے گا اور زمین ہمیشہ راس الدلو ہی پر رہے گی تو بروج میں انتقال نہ ہونا درکنار۔

اوپر تو جاذبیت و نافریت اسباب وزن نے سکونِ زمین ثابت کیا تھا، یہاں خود دورہ زمین نے سکونِ زمین مبرہن کر دیا۔ ثابت ہوا کہ ابتدائے آفرینش میں جہاں تھی وہیں اب بھی ہے اور جب تک باقی ہے وہیں رہے گی۔ اس سے زیادہ قاہر دلیل اور کیا ہوگی کہ دورہ ماننا ہی ساکن منوا چھوڑے۔ اہلِ ہیئت جدیدہ تقلید کوپر نیکس کے نشے میں ان عظیم خرابیوں سے غافل رہے تو رہے عجب کہ آج تک ان کے رَد کرنے والوں کو بھی یہ آفتاب سے زیادہ روشن دلائل خیال میں نہ آئے دور کی باتیں بلکہ دور از کار باتیں بھی لکھا کیے فریقین کا اس طرف خیال ہی نہ گیا کہ منطقہ کو مدار زمین مانتے ہی تمام ہیئت کا پٹا اُلٹ جائے گا۔

دلیل ۷۱: اقول: جب ہ راس الحمل اور زمین ط راس الدلو پر ہے تو ضرور ط راس الحوت ہے۔

جب زمین طؔ پر آئی اور راس الحمل ہمیشہ ۶۰ درجے اس سے آگے ہوگا تو راس الحوت راس الحمل کے بیچ ایک اور بُرج ہوا۔

دلیل ۲، : جب ہٓ پر آئی کہ راس الحمل تھا تو راس حمل سے راس الحمل ۶۰ درجے آگے ہوا۔

دلیل ۳، : جب ب پر آئی کہ راس الثور تھا حمل کہ اُس سے ۳۰ درجے پیچھے تھا۔ ۶۰ درجے آگے ہوگیا وعلیٰ ھذا القیاس۔

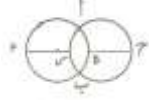
دلیل ۴، : ہر برج راس الحمل سے کبھی آگے ہوگا کبھی پیچھے کہ راس الحمل سال میں ۱۲ برج پر دورہ کرے گا تو بروج شمالی و جنوبی کی کوئی تعین نہ رہی سب شمالی اور سب جنوبی اور ہر برج ایک وقت نہ شمالی نہ جنوبی جب کہ راس الحمل اسی پر ہو۔

دلیل ۵، : چاروں فصلوں کو تعین باطل ہوگئی۔

دلیل ۶، : جب زمین طؔ پر آئی کہ راس الحوت اور راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے ہے اور شک نہیں کہ اس سے ۳۰ درجے آگے راس الحمل ہے تو دو راس الحمل ہوئے تو دو راس المیزن ہوئے تو دو دائروں تقاطع چار جگہ ہوا اور یہ محال ہے۔ دائرے دو جگہ سے زیادہ تقاطع نہیں کرسکتے۔ (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۱۰) بالجملہ صدہا استحالہ ہیں، دیکھو دورہ زمین ماننے نے کیا کیا آفت جوتی تمام ہیئت دریابردو گاؤ خورد کردی۔

دلیل ۷، : اقول : تمام عقلائے عالم وہیئت جدیدہ کا اجتماع ہے کہ معدل سے منطقۃ کا میل کلی بتانے والا دائرہ جسے دائرہ جے دائرہ میلیہ کہتے ہیں ایک متعین دائرہ ہے جس کی قوس کہ ان کے منصف محل تقاطع پر گزرتی ہے خود ایک مقدار معین رکھی ہے نہ یہ کہ چھوٹی بری قوسیں متحمل ہوں جن سے میل کی تجدید نہ ہوسکے لیکن اگر منطقۃ مدار زمین ہے تو ایسا ہی ہوگا اور تحدید میل ناممکن ہوگی اس تحدید کے لیے ضروری ہے کہ وہ دونوں دائرے برابر ہوں کہ تیسرا ان کا مساوی ان کے اقطاب پر گزارا جائے اور وہ میل بتائے اگر متقاطع دائرے چھوٹے بڑے ہوں تو میلیہ کی تعیین کہاں سے آئے گی۔ چھوٹے کے برابر تو بڑے کے برابر کیوں نہ لو۔ وبالعکس اور دونوں سے مختلف لو تو کیا وجہ، اور پھر کتنا مختلف لو اور پھر صغر کی طرف یا کبر کی جانب کوئی تعین نہیں اور شک نہیں کہ ان سب محتمل دائرون کی قوسیں مختلف ہوگئیں اور ان میں جو ایک لو اس اس کی قوس کی قیمت چھوٹے کے لحاظ سے اور بڑے کے لحاظ سے اور ہوگی۔ غرض تحدید میل کی طرف کوئی راہ نہ رہے۔ اور ہم دلیل ۵۷ میں ثابت کرچکے کہ منطقۃ کو مدارِ زمین مان کر معدل و منطقۃ کی مساوات محال تو تحدید میل محال مگر وہ قطعًا یعنی اجماعی ہے۔ لاجرم دورہ زمین باطل۔

دلیل ۸، : اقول : بفرض غلط مساوات بھی لے لو مثلًا خود اپنی ہیئت جدیدہ کے اقرارات و تصریحات

وعملیات سب پر خاک ڈال کر یہیں کا یہیں مدار زمین کے برابر ایک دائرہ موازی خطِ استوا لے کر اس کا نام معدل رکھ لو، اور اب میل کا حساب راست آئے گا۔ تمام عقلائے عالم ہیئتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ میل کلی ہزاروں برس سے ۲۴، ۲۳ درجے کے اندر ہے، (۲۳، ۲۹) لیکن زمین دورہ کرتی ہے تو اب میل کلی پورا ۶۰ درجے آئے گا اور متساوی دائرے کہ ہر ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو (مقدمہ ۱) اُن کا بعد ہمیشہ ان کے نصف قطر کے برابر ہوگا۔

اح ب مرکزہ پر اور رح اب مرکز پر توح ہ یا رء بعد ہے کہ ہر ایک نصف قطر ہے، یہ سطح مستوی میں تھا جس میں نصف قطر یعنی ۶۰ درجہ قطریہ کی قیمت درجات محیطیہ سے ۵۷، ردجے، ۱۷ دقیقے، ثانیے ۴۸ ثالثے، اور ۱۵ رابعے ہیں،
لیکن کُرے پر بُعد دائرے سے لیا جاتا ہے تو ان کا مساوی دائرہ میلیہ کا نقطتین ح ہ یا رءَ پر گزرے گا یہ نصف قطر اس کا وتر ہوگا تو دائرۃ البروج کا میل ۲۴، ۲۳ کی جگہ کامل ۶۰ درجے آئے گا اور یہ سب کے نزدیک باطل، تو دورہ زمین قطعًا وہم باطل۔
دلیل ۷۹: اقول، جتنے مسائل کرہ سماوی پر بذریعہ علم مثلث کروی حل کیے جاتے ہیں جن کے مثلث میں ایک قوس دائرۃ البروج کی ہو، خصوصًا جب کہ دوسری قوس معدل کی ہو، جیسے کوکب ^{عــہ} کے میل و مطالع قمر سے اس کے

عــہ: خاص اس مسئلہ میں ہمارا ایک رسالہ ہے البرھان القویم علی العرض والتقویم، جس میں اٹھارہ صورتیں قائم کرکے اُنہیں ۶ کی طرف راجع کیا، پھر ہر ایک میں جتنی شقیں متحمل ہیں جن کا مجموعہ ۳۵ ہے سب کو سب کی اور اُن پر توامرات بیان کیے کہ ہر صورت میں کیونکر میل الطالع سے تقویم و عرض نکالیں دونوں کے جدا جدا نکالنے کے بھی طریقے بتائیے پھر تقویم سے عرض اور عرض سے تقویم معلوم کرنے کے پھر جملہ طاق پر براہین ہندسیہ شکل شمس و ظلی سے قائم کیں۔ یہ سب بیان تو اس رسالہ پر محمول۔
اصول علم الہیئت ۷۹ میں بھی چند سطر کے اس توامر کے ذکر میں لکھیں جن میں عجب خطائے فاحش کی شکل یہ بنائی۔

ی ق خط استوا یعنی (معدل النہار ف) آس کا قطب، ی سَ دائرۃ البروج، ر اس کا قطب، ص موضع کوکب، ف ص یعنی (میلیہ) اور رص یعنی (عرضیہ) بنائے ف ص پر ب ص عمود گرایا۔ ف ص تمام میل ہے اور رف یعنی ما بین القطبین۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

عرض و تقویم کا استخراج منطقہ کو مدارِ زمین ماننے سے سب باطل ہوگئے کہ اس کا مبنٰی کُرہ سماوی پر منطقہ کا عظیمہ ہوگا ہے۔ بالخصوص اس کا مبنٰی یہ ہے کہ منطقہ و معدل دونوں مساوی دائرہ ہیں اور دونوں کا مرکز ایک ہو اور دونوں کا تقاطع تناصف پر ہو منجملہ دونوں ایک کُرہ کے عظیمہ ہو، اور ہم ثابت کرچکے کہ منطقہ مدارِ زمین ہو کر یہ سب محال، لاجرم دورہ زمین باطل خیال۔

دلیل ۸۰: اقول: یہاں چند مقدمات نافعہ ہیں، دو شیئ میں اضافی، متقابل، متضاد نسبتیں کہ شے واحد میں دوسری کے لحاظ سے با اعتبار واحد جمع نہ ہوسکیں، دو قسمیں ہیں۔

اوّل: اعتباری محض جس کے لیے کوئی منشا واقع میں متعین نہیں، لحاظ و اعتبار سے تعین ہوتا ہے تو ہر شیئ اُسی دوسری کے اعتبار سے اُن دونوں ضدوں سے متصف ہوسکتی ہے، جیسے اشیاء کی گنتی میں اِدھر سے گِنوں تو یہ اوّل وہ دوم ہے، اُدھر سے گِنوں تو عکس ہے کہ اُن کے اول و ثانی ہونے کے لیے واقع میں کوئی منشاء متعین نہیں تمہارے لحاظ کا تابع ہے جدھر سے گنتی شروع کرو وہی اول ہے۔

دوم: واقعی جس کے لیے نفس الامر میں منشاء متعین یہاں دو شے میں ایک کے لیے ایک ضد متعین ہوگی دوسری کے لیے دوسری، ہم کسی دوسرے لحاظ سے اُن میں تبدیل نہیں کرسکتے کہ اُن کا منشاء ہمارے لحاظ کا تابع نہیں، جیسے تقدم و تاخر زمانی مثلاً ا سـنہ ھ یقیناً ۲ سـنہ ھ سے پہلے ہے۔ اسی طرح نہیں کہہ سکتے کہ ۲ سـنہ ھ پہلے ہوا بعد ایک آیا۔

(۲) ان واقعات میں شیئ واحد کو دو کے لحاظ سے دونوں ضدیں عارض ہوسکتی ہیں، یہ تغیر نسبت نہ ہوا بلکہ تغیر منتسبین مگر ایک ہی شے کے لحاظ سے ممکن نہیں کہ تغیر نسبت ہے مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یہ ی س میل کلی کہ ا ر اس الحمل، زاویہ ص ف ق تمام مطالع، زاویہ ص ر س تمام تقویم، ر ص تمام عرض ہے یہاں تک مستدیر تھی آگے مثلث ف ص ب قائم الزاویہ سے ف ب پھر اس سے میل کلی ر ف ملا کر ر ب معلوم کیا اور اس سے زاویہ ر کو تمام تقویم ہے۔ یوں تقویم معلوم ہوئی، اب عرض معلوم کرنے کو مثلث ر ص ب قائم الزاویہ لیا جس کی ر ب زاویہ ر معلوم ہوئے ہیں ان سے ر ص تمام عرض جان کر عرض معلوم کیا یہ بداہۃً باطل ہے جب ف ص ب قائمہ ہے ر ص ب کیونکر قائم ہوسکتا ہے، جزو کل برابر، خیر ہمیں اس سے غرض نہیں واقفِ فن جانتا ہے کہ اسی شکل میں کتنی جگہ سے منطقہ کا مدار زمین ہونا باطل ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

۲ ســہ ھ /۳ ســہ ھ سے پہلے ہے ســہ ۱ھ سے بعد، لیکن اُن میں ایک کی نظر سے دونوں نہیں ہوسکتے، زید بن عمرو بن بکر میں عمرو بیٹا بھی ہے اور باپ بھی مگر دو شخص کے لیے عمرو کا ایک باپ ہو اور اسی کا بیٹا بھی، یہ محال ہے۔

(۳) ان واقعی نسبتوں میں بعض وہ ہیں کہ شَے کو بالعرض بھی عارض ہوتی ہے اگرچہ بالعرض میں بنظر ذات ایک ہی شیئ کے اعتبار سے دونوں ضدوں کی قابلیت ہوتی ہے مگر یہ اس میں بھی محال ہے کہ وقتِ واحد میں دو اعتبار مختلف سے دونوں ضدیں مان سکیں ورنہ نسبت اعتباریہ مثلاً زید ۱ ســہ ء میں پیدا ہوا عمرو سے کہ ۲ ســہ ء میں ہوا عمر میں بڑا ہے۔ اب یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دوسرے اعتبار سے عمرو زید سے عمر میں بڑا ہی اگرچہ ان کی ذات کی نظر سے یہ محال نہ تھا کہ عمرو ۱ ســہ ء میں پیدا ہوتا اور زید ســہ ۲ ء میں۔ عمر میں بڑا چھوٹا ہونا منعکس ہوجاتا۔

(۴) فوق و تخت اُن ہی نسبت واقعیہ سے ہیں۔ چھت اوپر ہے اور صحن نیچے، تو جب زمین پر کھڑے ہو تمہارا سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے، کوئی عاقل ہرگز نہ کہے کہ یہ زیر و بالا واقعی نہیں نرا اعتباری ہے۔ کسی دوسرے لحاظ سے چھت نیچے ہے اور حن اوپر، تمہارا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر، یعنی واقع میں نہ چھت اور سر اوپر ہیں اور نہ پاؤں اور صحن نیچے، بلکہ عندیہ کی طرح ہمارے اعتبار کے تابع ہیں، ہم چاہیں تو سر اور چھت کو اونچا سمجھ لیں چاہے پاؤں اور صحن کو کیا مجنوں کے سوا کوئی ایسا کہہ دے گا۔

(۵) جب یہ نسبت واقعیہ ہے تو اس کے لیے نفس الامر میں ضرور کوئی منشاء متعین ہے جو کسی کے لحاظ و اعتبار کا تابع نہیں، وہ فوق کے لیے تمہارا سر یا چھت خواہ تحت کے لیے تمہارے پاؤں یا صحن نہیں اگر تمہیں الٹا کھڑا کیا جائے تو سر نیچا ہوجائے گا اور پاؤں اوپر۔ یوں ہی اگر شہر لوطیاں کی طرح معاذ اللہ مکان اُلٹ جائے تو صحن اوپر ہوگا۔ چھت نیچے، تو معلوم ہوا کہ ان کو یہ نسبتیں بالذات عارض نہیں بلکہ بالعرض و منشاء کچھ اور ہے جسے ان کا عرض بالذات ہے اور اس کے واسطے سے چھٹ اور سر کو۔

(٦) نسب متقابلہ واقعیہ میں کبھی دونوں جانب تحدید یعنی حد بندی ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ولد اول و ولد اخیر نہ اول سے پہلے اس کا کوئی ولد ہوسکتا ہے ورنہ یہ اول نہ ہوگا نہ آخر کے بعد ورنہ آخر نہ ہوگا۔ اور کبھی صرف ایک تحدید ہوتی ہے، دوسری جانب اس کے مقابلے پر غیر محدود مرسل رہتی ہے، جیسے کسی شے سے اتصال و انفصال، اتصال محدود ہے اس میں کمی و بیشی کی راہ محدود مگر انفصال کے لیے کوئی حد نہیں، جتنا بھی فاصلہ ہوگا انفصال ہی رہے گا، ہاں نسبت اعتباریہ

میں کسی طرف تحدید ضرور نہیں کہ وہ تابع اعتبار ہیں۔ فوق و تحت نسبت واقعیہ سے ہیں تو ضرور ان میں تو ایک جانب تحدید ضرور ہے ورنہ اعتبار محض رہ جائیں گے ہر تحت سے تحت اور ہر فوق سے فوق متصور، تو کسی کا کوئی منشاء متعین نہیں، جسے چاہو تحت فرض کرلو، تو ما بقی سب فوق ٹھہریں گے پھر فوق کو تحت فرض کرو تو یہ سب فوق ہوجائے گا اور وہ فوق تحت لاجرم ان کی تحدید میں تین صورتوں سے ایک لازم یا تو دو متقابل چیزیں یا بالذات فوق و تحت ہوں کہ نہ فوق بالذات سے اوپر ممکن ہے نہ تحت بالذات سے نیچے، باقی اشیاکہ اُن کے اندر ہیں، جو فوق سے قریب ہو فوق بالعرض ہے جو تحت سے قریب ہو۔ تحت بالعرض ہے، اور ان میں ہر شے دو چیز اقرب و ابعد کے لحاظ سے فوق و تحت دونوں، یہ صورت دونوں طرف تحدید کی ہوگی یا فوق بالذات متعین ہو کہ اس سے تفوق محال اور اس کے مقابل غیر محدود جتنے چلے جاؤ سب تحت ہے اور ہر اسفل سے اسفل تک ممکن یا تحت بالذات متعین ہو کہ اس سے تفسل ممتنع اور اس سے محاذی یا تمنائی جتنے بڑھو سب فوق ہے اور ہر بالا سے بالاتر متصور تینوں صورتیں اپنی ذات میں تحت و فوق کے نسبت واقعہ ہونے کو بس ہیں۔

(۷) اب تمام عقلائے عالم کے اتفاق سے تحت محدود ہے، فوق کی تحدید کہ ہر ایک شے پر جا کر فوقیت منتہی ہوجائے اور اس سے فوق ناممکن ہو، بالضرورت واقعیت ہو نہیں سکتی کہ وہ تو حاصل ہوچکی اور خارج سے اس پر کوئی دلیل نہیں۔ تو اس کا ماننا جزاف ہے۔

فلسفہ قدیمہ کا رد بعونہ تعالیٰ تذنیل جلیل میں آتا ہے۔ یہاں اس کی حاجت نہیں، اور ہیئت جدیدہ کا اتفاق ہے کہ فوق محدود نہیں۔ مسئلہ تناہی ابعد ہم پر وارد نہیں کہ ہمارے نزدیک فضائے خالی بعد موہوم ہے کہ انقطاع وہم سے منقطع ہوجائے گا جب پھر توہم کروگے اور آگے بڑھے گا اور کسی حد پر منتہی نہ ہوگا کہ اس کے اوپر متوہم نہ ہوسکے تو شق ثالث متعین ہوئی یعنی تحت بالذات متعین ہے اس کے سوا کوئی تحت اس سے جو قریب ہے وہ تحت اضافی ہے، جو بعید ہے وہ فوق تا غیر نہایت ہے۔

۰۰۰۰۰ کہ تحت کے سب اطراف یکساں ہیں، ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں کہ ایک طرف بعد زائد دوسری طرف کم بلکہ جو سب طرف لاتناہی ہے سب طرف برابر ہے کہ دو نامنتہی کہ ایک مبدء سے شروع ہوں اور امتداد میں کم و بیش نہیں ہوسکتے۔ ورنہ جو کم رہا تناہی ہوگیا تو لازم کہ تحت حقیقی تمام امتدادوں کی وسعت میں ایک شیئ موجود متعین ہو جس کے ہر طرف فوق ہو اور تحت کا اشارہ ہر جانب سے اُسی پر منتہی ہو، امتداد جو آگے بڑھے فوق کی طرف چلے۔

(۸) یہیں سے ظاہر ہے کہ تحت بالذات کا ایک نقطہ غیر متجزیہ ہونا لازم ورنہ جسم یا سطح یا خط میں نقاط کثیرہ فرض ہوسکتے ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جُدا جدا ہوگا اور ایک دوسرے سے بعید تر ہوگا تو خود ان میں فوق و تحت

ہوں گے اور تحت حقیقی ایک نقطہ ہی رہے گا۔

(۹) یہ نقطہ متعینہ جس کے جمیع جہات سے وسط جملہ امتدادات ہونے نے اُسے مرکز کُرہ بنایا، ضرور ہے کہ کسی کُرہ موجود کا مرکز ہو جو بالذات تحت ہونے کے لیے متعین ہو نہ یہ کہ کسی اعتبار و اصطلاح پر ہو ورنہ نسبت واقعیہ نہ رہے گی، فضائے خالی میں کوئی نقطہ اصلاً تمیز ہی نہیں رکھتا۔ ہمارے اعتبار سی متمیز ہوگا نہ کہ تحت ہونے کے لیے بالذات متعین۔

(۱۰) ضرور ہے کہ اِس مرکز کو حرکت اینیہ سے ممکن کہ وہ مرکز فوق کے قریب آجائے اور تحت سے بعید ہوجائے تو باوصف اپنی اپنی جگہ ثابت رہنے کے لیے فوق تحت ہوجائے اور تحت فوق اور اسے کوئی عاقل قبول نہ کرے گا۔ مثلاً ایک مکان کسی دوسرے مقام پر ہے جس کا صحن اُس تحت ذاتی سے قریب ہے اور سقف دور۔ اب وہ مرکز متحرک ہو کر اوپر آجائے تو چھت اس سے قریب ہوجائے گی اور صحن دور، اب کہنا پڑے گا کہ بیٹھے بٹھائے سیدھے مکان کی چھت نیچے ہوگئی اور صحن اوپر، یوں ہی وہاں جو آدمی کھڑا ہوا بیچارہ بدستور کھڑا ہے مگر سر نیچے ہوگیا اور ٹانگیں اوپر، جب یہ مقدمات ممہد ہولیے، اب ہم دیکھتے ہیں کہ جب تم زمین پر سیدھے کھڑے ہو تمہارے سر کی جانب جہت فوق تا دور چلی گئی ہے تو بحکم مقدمہ ششم ضرور ہے کہ پاؤں کی جانب جہت تحت کسی حد کی جانب منتہی ہوجائے اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ اس کُرہ زمین میں ہے یا اس کے بعد لیکن بداہۃً معلوم اور ہر عاقل کو معقول کہ جس طرح تم اس طرف زمین کے اوپر ہو اور تمہارا سر اونچا پاؤں نیچے یونہی امریکہ میں یا تمام سطح زمین میں کسی جگہ کوئی کھڑا ہو اس کی بھی یہی حالت ہوگی۔ امریکہ والوں کو یہ نہ کہا جائے گا وہ زمین پر نہیں، بلکہ زمین اوپر ہے یا ان کا سر اوپر نہیں بلکہ ٹانگیں اوپر ہیں تو روشن ہوا کہ وہ حد زمین ہی کے اندر ہے اور اس کا مرکز تحت حقیقی ہے تو بحکم مقدمہ عاشرہ کُرہ زمین ساکن ہو اور اس کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۱ : اقول : وہ کُرہ موجود جس کا مرکز تحت حقیقی ہے، فلک ہے یا شمس، یا ارض، یا اور کوئی سیارہ یا ثابتہ یا قمر۔

اول : تو ہیئت جدیدمان نہیں سکتی کہ وہ وجود افلاک ہی کے قائل نہیں۔

دوم : ضرور اُس کا مدعا ہے کہ شمس کو ساکن فی الوسط مانتی ہے، ضرور کہ اہلِ ہیئت جدیدہ جب دوپہر کو زمین پر سیدھے کھڑے ہوں تو سَر نیچے ہو اور ٹانگیں اوپر، اس لیے کہ سر تخت حقیقی سے قریب ہے اور پاؤں دور، جب زمین کی حرکت مستدیر قریب غروب اس حالت پر لائے کہ سر اور پاؤں کا فعل مرکز شمس سے برابر رہ جائے تو اب نہ سر اوپر نہ پاؤں، ہاں آدھی رات کو آدمیت پر آئیں کہ سر اوپر ہوجائے کہ تحت سے

بعید ہے اور پاؤں نیچے کہ قریب ہیں، جب بعد طلوع پھر وہی حالت تساوی ہو سر اور پاؤں دوبارہ برابر ہوجائیں، جب دوپہر ہو پھر سر نیچے اور ٹانگیں اوپر ہوجائیں۔ ہمیشہ بے جنبش کیے یونہی قلابازیاں کھائیں، یہی حال ہر روز صحن وسقف کا ہو کہ کبھی صحن اوپر اور چھت نیچے کبھی بالعکس، یہی حال زمین میں قائم درختوں کا کہ آدھی رات کو جڑ نیچے ہے اور شاخیں اوپر۔ دوپہر ہوتے ہی پیڑ بدستور رہے مگر شاکیں نیچے ہوگئیں اور جڑ اوپر، دوپہر کے وقت جو بخار یا دھواں اُٹھے کہو کہ نیچے گرا، جو پتھر گرے کہو کہ اوپر اڑا۔ یوں ہی بے شمار استحالے ہیں۔ دیگر سیارہ و اقمار و ثوابت کا بھی یہی حال ہے کہ اُن میں جس کسی کا بھی مرکز لوگے ایسے ہی استحالے ہوں گے۔ لاجرم مرکز زمین ہی وہ مرکز ساکن ہے اور زمین کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۲ : اقول : ہر عاقل جانتا ہے کہ جہات ستّہ میں چپ وراست پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ مشرق کو منہ کرو تو مشرق آگے، مغرب پیچھے جنوب داہنے، شمال بائیں ہیں اور مغرب کی طرف متوجہ ہو تو سب بدل جائیں گے کہ اُن میں تمھارے اعضاء منہ اور پیٹھ اور بازوؤں کا اعتبار ہے، یہ جس طرف ہوں گے وہ سمت پیش وپس وراس وچَپ ہوگی مگر زیر و بالا میں تمھارے سر و پا کا اعتبار نہیں کہ جدھر سیدھے وہ اوپر ہے، اور جدھر پاؤں وہ نیچے، بلکہ وہ جہتیں خود متعین ہیں۔ سیدھے کھڑے ہونے میں جو جانبِ فوق اور دوسری طرف تحت ہے، اُلٹے ہوجاؤ جب بھی فوق و تحت وہی رہیں گے۔ اب یہ نہ ہوگا کہ سر کی طرف اوپر اور پاؤں کی طرف نیچے، بلکہ یہ ہوگا کہ اب تمھارا سر نیچے پاؤں اوپر ہیں۔ اگر مرکز شمس جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا گمان ہے وہ مرکز ساکن و تحت حقیقی ہو زیر و بالا کی بھی وہی حالت ہوجائے گی جو ان چاروں جہات کی تھی۔ جب آفتاب طلوع سے ایک خفیف دوپہر کے بعد یا غروب سے ایک خفیف دوپہر پہلے افق حسّی کی محاذات میں آئے تو اگر اس کی طرف پاؤں کرکے لیٹو تو سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے کہ مرکز شمس سے قریب تر ہیں اور اسی وقت سر جانب شمس کرکے لیٹ جاؤ تمھارا سر نیچے ہوگیا اور ٹانگیں اوپر کہ اب سر مرکز شمس سے قریب ہے۔ اسی طرح جو سیارہ یا ثابتہ یا قمر لو یہی حالت ہوگی سوائے زمین کے کہ اس کا مرکز تحت حقیقی ماننے سے سب شکلیں ٹھیک رہتی ہیں۔ لاجرم وہ مرکز ساکن ہے اور حرکت زمین باطل۔

دلیل ۸۳ : اقول : ہر عاقل جانتا ہے کہ حرکت موجبِ سخونت و حرارت ہے، عاقل درکنار ہر جاہل بلکہ ہر مجنون کی طبیعت غیر شاعرہ اس مسئلہ سے واقف ہے، لہذا جاڑے میں بدن بشدت کانپنے لگتا ہے، کہ حرکت سے حرکت پیدا کرے بھیگے ہوئے کپڑوں کو ہلاتے ہیں کہ خشک ہوجائیں، یہ خود بدیہی ہونے کے علاوہ ہیئت جدیدہ [1] کو بھی تسلیم، بعض اوقات آسمان سے کچھ سخت اجسام نہایت سوزان و مشتعل گرتے ہیں،

---

[1] ح صفحہ نمبر ۲۴۱

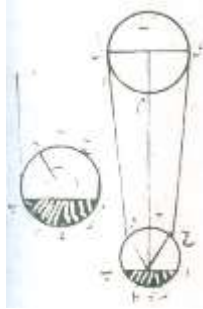
جن کا حدوث بعض کے نزدیک یوں ہے کہ قمر پتھر کے آتشی پہاڑوں سے آتے ہیں کہ شدت اشتعال کے سبب جاذبیت قمر کے قابو سے نکل کر جاذبیت ارض کے دائرے میں آکر گر جاتے ہیں، اس پر اعتراض ہوا کہ زمین پر گرنے کے بعد تھوڑی ہی دیر میں سرد ہوجاتے ہیں، یہ لاکھوں میل کا فاصلہ طے کرنے میں کیوں نہ ٹھنڈے ہوگئے؟ اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے کہ اگر وہ نرے سرد ہی چلتے یا راہ میں سرد ہوجاتی جب بھی اس تیز حرکت کے سبب آگ ہوجاتے کہ حرکت موجب حرارت اور اس کا افراط باعث اشتعال ہے۔ اب حرکت زمین کی شدت اور اس کے اشتعال وحدت کا اندازہ کیجئے۔ یہ مدار جس کا قطر اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے اور اس کا دورہ ہر سال تقریبًا تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن پانچ گھنٹے اڑتالیس منٹ میں تمام ہوتا دیکھ رہے ہیں۔ اگر یہ حرکت حرکتِ زمین ہوتی یعنی ہر گھنٹے میں اڑسٹھ ہزار میل کہ کوئی تیز سے تیز ریل اس کے ہزارویں حصے کو نہیں پہنچتی پھر یہ سخت قاہر حرکت نہ ایک دن نہ ایک سال نہ سو برس بلکہ ہزارہا سال سے لگاتار بے فتور دائمہ مستمر ہے تو اس عظیم حدت وحرارت کا کون اندازہ کرسکتا ہے جو زمین کو پہنچتی، واجب تھا کہ اس کا پانی کب کا خشک ہوگیا ہوتا اس کی ہوا آگ ہوگئی ہوتی، زمین دہکتا انگارہ بن جاتی جس پر کوئی جاندار سانس نہ لے سکتا پاؤں رکھنا تو بڑی بات ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زمین ٹھنڈی ہے، اس کا مزاج بھی سرد ہے، اس کا پانی اس سے زیادہ خنک ہے، اس کی ہوا خوشگوار ہے، تو واجب کہ یہ حرکت اس کی نہ ہو بلکہ اس آگ کے پہاڑ کی جسے آفتاب کہتے ہیں جسے اس حرکت کی بدولت آگ ہونا ہی تھا۔ یہی واضح دلیل حرکتِ یومیہ جس سے طلوع اور غروب کواکب ہے زمین کی طرف نسبت کرنے سے مانع ہے کہ اُس میں زمین ہر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ گھومے گی۔ یہ سخت دورہ کیا کم ہے، اگر کہیے یہی استحالہ قمر میں ہے کہ اگرچہ اس کا مدار چھوٹا ہے مگر مدت بارھویں حصے سے کم ہے کہ گھنٹے میں تقریبًا سوا دو ہزار میل چلتا ہے۔ اس شدید صریح حرکت نے اسے کیوں نہ گرم کیا۔

اقول: یہ بھی ہیئت جدیدہ پر وارد ہے جس میں آسمان نہ مانے گئے، فضائے خالی میں جنبش ہے تو ضرور چاند کا آگ اور چاند کا سخت دھوپ سا گرم ہوجانا تھا لیکن ہمارے نزدیک "وَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ(۴۰)"[1] ہر ایک ایک گھیرے میں پیرتا ہے۔ ممکن کہ فلک قمر یا اس کا وہ حصہ جتنے میں قمر شناوری کرتا ہے خالق عظیم عزجلالہ، نے ایسا سرد بنایا ہو کہ اس حرارت حرکت کی تعدیل کرتا اور قمر کو گرم ہونے دیتا ہو جس طرح آفتاب کے لیے حدیث میں ہے کہ اُسے روزانہ برف سے ٹھنڈا کیا جاتا ہے۔ ورنہ جس چیز پر گرتا جلا دیتا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر عن ابی امامہ رضی اللہ تعالٰی عن صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

دلیل ۸۴ : اقول : زمین ی حرکت یومیہ یعنی اپنے محور پر گھومنے کا سبب ہر جز کا طالب نور و حرارت ہونا ہے یا جذب شمس سے نافریت (نمبر ۳۳) بہر حال تقاضائے طبع ہے اور اس کے لیے متعدد راستے تھے اگر زمین مشرق سے مغرب کو جاتی جب بھی دونوں مطلب بعینہ ایسے ہی حاصل تھے جیسے مغرب سے مشرق کو جانے میں، پھر ایک کی تخصیص کیوں ہوئی، یہ ترجیح بلامرجح ہے جو قوتِ غیر شاعرہ سے نامکن، لہذا زمین کی حرکت باطل۔

دلیل ۸۵ : اقول : یہ دونوں وجہ پر واجب تھا کہ خطِ استوادائرۃ البروج کی سطح میں ہو۔

ی ک ل م شمس ہے، اور اح ب ء زمین۔ ی ا، ل ب دونوں کو مماس ہیں تو زمین کا قطعہ اح ب نصف عـــہ سے بڑا شمس کے مقابل اور اس سے مستنیر ہے اور قطعہ اء ب نصف سے چھوٹا تاریک اور اس سے مستنیر ہ ہے اور ح ء سطح دائرۃ البروج اور ہ ر خطِ استواح ط قطبین میں ہے اور مرکز شمس یعنی سہ پر گزرتا ہے اور مرکز شمس ملازم دائرۃ البروج ہے۔ ح ہ، ر ء میل کلی ہیں اور ظاہر ہے کہ قطعہ ی م ل میں ارفع نقاط م ہے اور قطعہ اح ب کو م ح کو اقصر خطوط واصلہ ہے تو زمین شمس سے قریب تر نقطہ ح ہے پھر ہر طرف ء و ب تک بعد بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ ان کے بعد مقابلہ استثناء اصلاً تر تو سب سے زیادہ جذب ح پر ہے اور جاذبیت و نافریت مساوی ہیں۔ (نمبر ۶) تو واجب کہ سب سے زیادہ نافریت بھی یہیں ہوا اور کرۂ متحرکہ میں سب سے زیادہ نافریت منطقہ یہ ہے کہ وہی دائرہ سب سے بڑا ہے پھر قطبین تک اُس کے موازی چھوٹے ہوتے گئے ہیں یہاں تک کہ قطبین پر حرکت ہی نہ رہی۔ تو واجب تھا کہ ح ط حرکت محوری زمین کا منطقہ یعنی خطِ استوا ہوتا لیکن ایسا نہیں بلکہ

عــــہ : ہیأت جدیدہ کو تسلیم کہ اس نے اپنی تحریرات ریاضی میں براہین ہندسیہ سے ثابت یہاں چھوٹا کرہ جب بڑے کے محاذی ہو تو بڑے کا چھوٹا قطعہ چھوٹے کے بڑے قطعے سے مقابل ہوگا۔ خطوط مماسہ بڑاے کرے سے اس کے قطر کے ادھر وتری ل سے نکلیں گے اور چھوٹے کرے کے قطر سے ادھر وتراب کے کناروں پر مس کرینگے والہذا شمس سے زمین کے استنارے میں نصف شمس سے کم منیر اور نصف ارض سے زیادہ مستنیر ہوتا ہے اور قمر سے زمین کے استنارے میں بالعکس ۱۲ منہ غفرلہ۔

منطقہ ہ رہے تو جہاں جاذبیت کم ہے وہاں نافریت زائد ہے اور جہاں زائد ہے وہاں کم، اور یہ باطل ہے، لاجرم حرکتِ زمین باطل ہے، یوں ہی طلب نور و حرارت کے لیے اب کے نیچے جو اجزاء ہیں وہ آگے بڑھتے اور اپنے اگلے اجزاء کو بڑھاتے اور حرکتِ منطقہ ح ء پر پیدا ہوتی نہ ح طٓ کے نیچے جو اجزاء نور و حرارت پا رہے ہیں وہ آگے بڑھتی اور حرکت منطقہ ہ ر پر ہوتی۔

دلیل ۸۶: اقول: حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں اور ہم نمبر ۳۳ میں ثابت کر آئے ہیں کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز تمام کُرے کی حرکت واحد نہیں، جس کے لیے قطبین و محور ہوں جب کہ ہر جز کی جدا حرکت اینیہ ہے کہ ہر جز میں نافریت اور طلبِ نور و حرارت ہے تو اجزاء محور کا سکون بے معنی نہ کہ وہ بھی خط ح طٓ پر جہاں جاذبیت ہے نہ قوت اور اس کے بعد تک مقابلہ باقی ہے تو بُطلان حرکت زمین میں کوئی شبہ نہیں۔

دلیل ۸۷: اقول: ہماری تقریر ۳۳ سے واضح کہ اجزاء زمین میں تدافع ہے۔

اولاً: اجزاء کی حرکت اینیہ میں اور ہر اینیہ میں قوت دفع ہے کہ وہ مکان بدلتی ہے جو اس کی راہ میں پڑے اُسے ہٹاتی ہے۔

ثانیاً: یہاں اسی قدر نہیں بلکہ اجزاء کی چال مضطرب ہے تو تدافع نہیں تلاطم ہے۔ حرکت محوری اگر جاذبیت و نافریت سے ہو جس طرح ہم نے نمبر ۳۳ میں تقریر کی جب تو ظاہر کہ قرب مختلف تو جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اضطراب حاصل ورنہ اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہر حال اصول ہیئت جدیدہ پر یہ احکام یقیناً ثابت کہ:

(۱) بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی۔

(۲) مقابلہ زمین قُرب و بعُد اور خطوط واصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی۔

(۳) ان اختلافات سے جاذبیت میں اختلاف ضروری۔

(۴) اس کے اختلاف سے نافریت میں کمی بیشی لازمی۔

(۵) اُس کی کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی۔

(۶) اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و اضطراب ان میں سے کسی مقدمہ کا انکار ممکن نہیں تو حکم متیقن تو واجب کہ معاذاللہ زمین میں ہر وقت حالت زلزلہ رہے، ہر شخص اپنے پاؤں کے نیچے اجزاء زمین کو سرکتا تلاطم کرتا پائے اور آدمی کا زمین کے ساتھ حرکت عرضیہ کرنا اس احساس کا مانع نہیں، جیسے ریل میں بیٹھنے سے حال محسوس ہوتی ہے خصوصاً پرانی گاڑی میں لیکن بحمداللہ تعالٰی ایسا نہیں تو حرکت محوری

یقیناً باطل، مقامِ شکر ہے کہ خود ہیئت جدیدہ کا اقرار اس کا آزار۔

کسی نے کہا تھا کہ زمین چلتی تو ہم کو چلتی معلوم ہوتی۔ اس کا جواب [1] یہی دیا کہ زمین کی حرکت اگر مختلف ہوتی یا اس کے اجزاء جدا جدا حرکت کرتے ضرور محسوس ہوتی۔ مجموع کرہ کو ایک حرکت ہموار لاحق ہے، لہذا حس میں نہیں آتی، جیسے کشتی کی حرکت کشتی نشیں کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جب تک جھکے گا نہیں۔

الحمدللہ ہم نے دونوں باتیں ثابت کردیں کہ زمین کو اگر حرکت ہوتی تو ضرور اجزاء کو جدا جدا ہوتی اور ضرور نا ہموار و مضطرب ہی ہوتی جب ایک بات پر محسوس ہونا لازم تھا کہ اب کہ دونوں جمع ہیں بدرجہ اولٰی احساس واجب لیکن اصلاً نہیں، تو زمین یقیناً ساکن محض ہے۔

دلیل ۸۸ : اقول : پانی زمین سے بھی کہیں لطیف تر ہے تو اس کے اجزاء میں تلاطم واضطراب اشد ہوتا اور سمندر میں ہر طرف طوفان رہتا۔

دلیل ۸۹ : اقول : پھر ہوا کی لطافت کا کیا کہنا، واجب تھا کہ آٹھ پہر عرب سے شرق تک تحت سے فوق تک ہوا کی ٹکڑیاں باہم ٹکراتیں، ایک دوسرے سے تپانچے کھاتیں اور ہر وقت سخت آندھی لاتیں، لیکن ایسا نہیں تو بلاشبہہ زمین کی حرکت محور باطل اور اُس کا ثبوت وسکون ثابت و محکم، وللہ الحمد وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم امین!

دلائل قدیمہ

یہاں ہم نے زیادہ توجہ گرد شمس دورۂ زمین کے ابطال پر رکھی، فصل اول میں رَدّ اول عام کے سوا باقی گیارہ اور فصل سوم میں سات اخیر کے سوا باقی بیس سب اسی کے ابطال میں ہیں، اگلوں نے ساری ہمت گرد محو حرکت زمین کے ابطال پر صرف کی ہم اُن میں سے وہ انتخاب کریں جن سے اگرچہ جواب دیا گیا بلکہ بہت کو خود مستدلین نے رَد کردیا لیکن ہم ان کی تشہید و تائید کریں گے اور خود ہیئت جدیدہ کے اقراروں سے اُن کا تام و کامل ہونا ثابت کردیں گے پھر زیادات میں وہ جن کی اور طرح توجیہ کرکے تصحیح کریں گے پھر تذییل میں اگلوں سے وہ دلائل جن پر اگرچہ انہوں نے اعتماد کیا مگر ہمارے نزدیک باطل و ناتمام ہیں، وباللہ التوفیق۔

---

[1] ص ۱٦٧

دلیل ۹۰ : بھاری پتھر عــہ۱ اوپر پھینکیں سیدھا وہیں گرتا ہے، اگر زمین مشرق کو متحرک ہوئی تو مغرب میں گرتا کہ جتنی دیر وہ اوپر گیا اور آیا اس میں زمین کی وہ جگہ جہاں سے پتھر پھینکا تھا۔ حرکت زمین کے سبب کنارہ مشرق کو ہٹا گئی۔ **اقول :** زمین کی محوری چال ہر سیکنڈ ۴۰۶ء۴ ۵۰۶ گز ہے اگر پتھر کے جانے آنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوں تو وہ جگہ ۲۵۳۲ گز سرک گئی پتھر تقریبًا ڈیڑھ میل مغرب کو گرنا چاہیے حالانکہ وہیں آتا ہے۔

دلیل ۹۱ : دو پتھر عــہ۲ ایک قوت سے مشرق و مغرب کو پھینکیں تو چاہیے کہ مغربی پتھر بہت تیز جاتا معلوم اور مشرق سست، نہیں نہیں بلکہ مشرقی بھی الٹا مغرب ہی میں گرے۔ اقول : یا پھینکنے والے کے ماتھے پر گرے۔ مثلًا وہ پتھر اتنی قوت سے پھینکے تھے کہ دونوں طرف تین سیکنڈ میں ۱۹ گز پر جا کر گرتے۔ سنگ غربی موضع رمی سے جب تک ۱۹ گز مغرب کو ہٹا ہے اتنی دیر موضع رمی ۱۵۱۹ گز مشرق کو ہٹ گیا تو یہ پتھر موضع رمی سے ۱۵۳۸ گز کے فاصلے پر گرے گا اور سنگ مشرق وہاں سے انگل بھی نہ سر کنے پائے گا کہ موضع رمی زمین کی حرکت سے اُسے جالے گا۔ اب اگر پھینکنے والے نے اپنے محاذات سے بچا کر پھینکا تھا تو یہ پتھر تین سیکنڈ میں ۱۹ گز مشرق کو چل کر گر جائے گا اور اتنی دور میں موضع رمی ۱۵۱۹ گز تک پہنچے گا یہ موضع رمی سے ۱۵۰۰ گز مغرب میں گرے گا اور اگر محاذات پر پھینکا تھا تو معاً زمین کی حرکت سے پھینکنے والا پتھر سے ٹکرائے گا۔ اور پتھر اس کے لگ کر وہیں کا وہیں گر جائے گا لیکن ان میں سے کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکت زمین باطل ہے۔

ثم اقول: بلکہ اولٰی یہ کہ یہ دلیل بایں تفصیل قائم کریں جس سے دو دلیل ہونے کی جگہ تین دلیلیں قائم ہوجائیں کہ جہاں شقوق واقع ایک ہی ہوسکے وہ ایک ہی دلیل ہوگی اگرچہ شقیں سو ہوں اور جہاں ہر شق واقع ہوسکے ایک پر استحالہ ہو وہ ہر شق جدا دلیل ہے، درخت کی ایک شاخ سے دو پرند مساوی پرواز کے مساوی مدت تک مثلًا ایک گھنٹہ اُڑے، ایک مغرب دوسرا مشرق کو، اگر اُن کی پرواز رفتار زمین کے مساوی ہے۔

عــہ۱ : یہ اور اس کے بعد کی دلیل تذکرہ طوسی و شرح حکمت العین و ہدیہ سعدیہ تک اکثر کتب میں ہے۔

عــہ۲ : شرح خضری سے ہدیہ سعیدیہ اسی دلیل سے یوں بھی ثابت کرتے ہیں کہ تیر و طائر و ابر مشرق کو چلتے معلوم ہوں (شرح حکمت العین) اسی سے یوں کہ مشرق کو جاتا مغرب کو چلتا نظر آئے۔ (خضری)

اقول : بلکہ مشرق کو جانا مغرب کو جانا ہو کہ اب تک پرند کی جگہ جو پتھر مشرق کو سرکے یہ جگہ سیکڑوں جگہ نکل جائے گی تو یہ اس جگہ سے تجاوز کرنے درکنار ہمیشہ اس سے پیچھے ہی رہے گا۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

گھنٹے میں ایک ہزار چھتیس میل تو غربی اس شاخ سے دو ہزار بہتر میل پر پہنچا کہ جتنا وہ مغرب کو چلا اسی قدر یہ شاخ زمین کے ساتھ مشرق کو گئی اور مشرق بال بھر بھی شاخ سے جدا نہ ہوا کہ جتنا اُڑتا ہے زمین بھی اتنی ہی رفتار سے شاخ کو اس کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مساوی پرواز والے مساوی فصل پاتے ہیں۔

دلیل ۹۲ : اگر ان کی پرواز رفتارِ زمین سے زائد ہے مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۷ میل تو غربی ۲۰۷۳ میل مغرب میں پہنچے گا اور اس کی مساوی پرواز والا مشرقی ۱۰۳۷ میل اڑ کر صرف ایک ہی میل مشرق کو طے کر سکے گا یہ بھی بداہتہً باطل و خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۳ : اگر ان کی پرواز رفتارِ زمین سے کم ہے مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۵ میل تو غربی ۲۰۷۱ میل پر ہو جائے گا۔ اور اس کا ہم پرواز مشرقی جس نے گھنٹہ بھر محنت کر کے ۱۰۳۵ میل مشرق کو طے کیے۔ نتیجہ یہ پائے گا کہ الٹا اس شاخ سے اک میل مغرب میں گرے گا۔ اڑا تو مشرق کو اور پہنچا مغرب میں، یہ سب سے بڑھ کر باطل اور خلافِ مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۴ : جتنی مسافت قطع کریں اس سے صدہا گنا فاصلہ ہو جائے۔ (خضری) یعنی ہر عاقل جانتا ہے کہ مثلاً طائر جس مقام سے جتنا اڑے وہاں سے اسے اتنا ہی فاصلہ ہوگا لیکن یہاں اڑے صرف ایک میل اور فاصلہ ہزار میل سے زائد ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر طائروں کی پرواز گھنٹے میں ایک میل ہے تو شرقی ۱۰۳۵ میل مغرب میں پڑے گا اور غربی ۱۰۳۷ میل۔

دلیل ۹۵ : موضع انفصال اُس شاخ سے مثلاً شاخِ مذکور سے دونوں کے فاصلے کا مجموعہ اتنی دیر میں حرکتِ زمین کا دوچند یا زائد یا زائد کچھ خفیف کم ہو، (خضری)۔

اقول : اول : اُس حالت میں ہے کہ دونوں پرندوں کی پرواز باہم متساوی ہو۔ اور دوم جب کہ غربی کی پرواز شرقی سے زائد ہو، اور سوم جب کہ عکس ہو۔ اور خفیف اس لیے کہ تیر یا طائر یا گولا عادۃً کوئی زمین کا دسواں حصہ بھی نہیں چلتا اور دونوں طائروں کی پرواز ایک میل ہے تو شرقی ۱۰۳۵ میل مغرب میں پڑے گا اور غربی ۱۰۳۷ میل پر گریں گے۔ جب کہ ابھی گزرا مجموعہ ۲۰۷۲ کہ گھنٹے میں رفتار زمین کا دوچند ہے اور غربی ایک ساعت میں دو میل اڑے اور شرقی ایک میل تو وہ ۱۰۳۸ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۵ پر مجموعہ ۲۰۷۳ میل کہ ضعف سیر زمین کے دوچند سے بھی ایک میل زائد ہے اور شرقی دو میل غربی ایک میل تو وہ ۱۰۳۴ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۷ پر مجموعہ ۲۰۷۱ میل کہ ضعف سیر زمین سے ایک ہی میل کم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پروازوں پر مجموع فاصلہ ہر گز دو تین میل سے زائد نہیں ہوتا، تو ضرور حرکت زمین باطل۔

**دلیل ۹۶ : **جو[1] پرند ہم سے جنوب یا شمال کی طرف ہوا میں ہو تیر سے شکار نہ ہو سکے (مفتاح) اقول جنوب و شمال کی تخصیص بیکار ہے بلکہ مشرق پر اعتراض اظہر ہے اور استحالے میں یہ زائد کرنا چاہئے یا وہ پرند کہ ہم سے دس گز کے فاصلے پر تھا صدہا گز کے فاصلے پر گرے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ تیر و کمان اٹھانا، تیر جوڑنا، کمان کھینچنا، تیر چھوڑنا اگر دو ہی سیکنڈ میں ہو جائے اور آدمی پرند کو اپنے سے دس گز کے فاصلے پر دیکھ کر یہ افعال کرے تو خود حرکت زمین کے سبب اتنی دیر میں وہاں سے ایک ہزار تیرہ گز کے فصل پر ہو جائے گا اب اگر اسی محاذات پر تیر چھوڑا جیسا کہ یہی ہوتا ہے تو تیر سیدھا شمال کو گیا اور جانور شمالی غربی ہے یا سیدھا جنوب کو اور جانور جنوبی غربی یا مشرق کو اور جانور مغرب میں ہو گیا۔ ان تینوں صورتوں میں تیر جانور کی سمت ہی پر نہ گیا اور مشرق میں سب سے بڑھ کر حماقت اور مغرب میں اگرچہ سمت وہی رہی جانور ۱۰۲۳ گز کے فاصلے پر ہو گیا یونہی اور اگر ان تینوں جہات میں تیر چھوڑتے وقت محاذات بدل لی تو اگر جانور مشرق میں تھا اب ہزار گز سے زیادہ مغرب ہو گیا، اور اگر جنوب یا شمال میں تھا تو ایک ہزار تیرہ گز سے کچھ کم فاصلے پر ہو گا کہ ۸۴ء۱۰۲۵۸۶۳ [2] کا جذر ہے بہر حال اب تیر اس تک کہاں پہنچتا ہے، اور اگر فرض کر لیجئے کہ دس گز کے فصل پر آنے سے پہلے یہ سب کام ہوئے تھے یعنی پہلے سے کسی اور وجہ سے تیر کمان میں جوڑا ہوا اور کمان کھینچی ہوئی تھی کہ اس جانور کیلئے ہزار گز فاصلے سے ایسا کرنا نہیں خیر کسی طرح یہ سب کام تیار تھا کہ تیر عین اسی وقت چھوٹا کہ جانور دس گز کے فاصلے پر محاذات میں تھا تو تیر تو ضرور اس کے لگ جائے گا کہ جانور کی طرح تیر بھی چھوٹ کر حرکت زمین کا تابع نہ رہا مگر تیر اس تک اگر دو ہی سیکنڈ میں پہنچے تو ہم اتنی دیر میں ایک ہزار تیرہ گز مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی فاصلے جو صورت دوم میں تیر کو جانور سے تھے ہم کو اس سے ہو جائیں گے۔ تو اب ہمیں ہزار گز سے زائد پلٹنا چاہئے کہ گرے ہوئے جانور کو پائیں۔ یہ تمام صورتیں لاکھوں بار کے مشاہدہ سے باطل ہیں، لہٰذا حرکت زمین باطل۔

**دلیل ۹۷ : **جو جسم ہوا میں ساکن ہو ہمیں بہت تیزی سے مغرب کی طرف اُڑتا نظر آتا ہے۔ (مفتاح)

**اقول : **طبعیا تجدیدہ[3] میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ پرند اپنی بازو

---

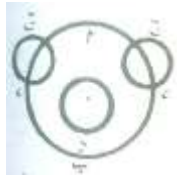
[1] یہ اور اس کے بعد کی دلیل مفتاح الرصد میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اُس وقت فاصلہ ۱۰ گز تھا اور زمین ۸ء۱۰۱۲ گز ہٹی، یہ دونوں ضلع قائمہ ہوئیں اور اب کہ فاصلہ اُس کا وتر ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

[3] ط ص ۲۳۔ ۱۲

مار کر اس مقاومت کو دفع کرتے ہیں، یہ زور اگر اس کے وزن اجسام سے زائد ہے اوپر بلند ہوں گے کم ہے نیچے اتریں گے برابر ہے ساکن رہیں گے اور اس کی مثال چنڈول سے دی گئی ہے کہ بارہا پر کھول کر ہوا میں ساکن محض رہتا ہے۔ اس صورت میں سیدھا جلد گھونسلے میں پہنچتا ہے۔ فرض کیجئے کہ وہ چھ سیکنڈ ٹھہرا اور رہے نیچا اور ہوا بالکل ساکن تو اتنی دیر میں ہم تین ہزار گز سے زیادہ مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی تمہارا کہنا کہ ہم اپنی حرکت سے آگاہ نہیں، لہذا اُسے جانیں گے کہ تین ہزار گز مغرب کو اڑ گیا جیسے تیز چلتی ریل میں بیٹھنے والا درختوں کو اپنے خلافِ جہت چلتا دیکھتا ہے لیکن یہ باطل ہے ہم یقیناً ساکن کو ساکن ہی دیکھتے ہیں تو حرکتِ زمین باطل ہے۔

دلیل ۹۸ عـــہ: پرندکہ اپنے آشیانے سے گز بھر فاصلے پر جانب غرب کسی ستون پر بیٹھا ہے قیامت تک اُڑ کر آشیانے کے پاس نہ آسکے کہ وہ ہر سیکنڈ میں ۵۰۶ گز مشرق کو جارہا ہے، پرند زمین کی ناآ .... * ...... چھوڑ کر اڑان کہاں سے لائے گا۔

یہ سات دلائل کتب میں ابطال حرکت وضعیہ زمین پر ہیں، اسی قبیل ابطال حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتی ہیں مثلاً اگر زمین گرد شمس گھومتی ہو۔

فرض کیجئے کہ ا اوج ہے اور ب حضیض اور ہ شمس اور ج ء زمین، مثلاً ج کی طرف ہندوستان ہے اور ء کی طرف امریکہ، اب اگر زمین اوج کی طرف جارہی ہے تو ہندوستان والے یا حضیض کی طرف آرہی ہے تو امریکہ والے کیسی ہی قوی توپ کو سیدھا جانب آسمان کر کے گولا چھوڑیں توپ کے منہ سے بال برابر نہ بڑھ سکے کو گولا جس سمت جاتا اسی کی طرف اس کے پیچھے زمین آرہی ہے اور کیسی آرہی ہے ہر سیکنڈ میں ۱۹ میل اُڑتی ہوئی تو گولا کیونکر اس سے آگے نکل سکتا ہے۔

عـــہ: یہ دلیل اُسی عنوان پر ہم نے اضافہ کی تھی پھر بعض رسائل کی تصانیف میں نظر آئی پھر اسی حکمت العین میں اسی طور پر دیکھا کہ مشرقی شہر کی طرف اُڑنے والا پرندا سے نہ پہنچے نیز یونہی اس شرح میں اُس سے پہلے لکھا، جس کو ہم نے اپنی تقریر سے رد کردیا اس کے بعد شرح حکمت العین میں دلیل یوں نظر آئی کہ ابر یا پرندکہ ساکن ہو، ساکن نظر نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ۔

*: اصل میں اسی طرح تحریر ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

دلیل ۹۹ عــہ **: اقول :** زمین اگر اوج کو جارہی ہے تو امریکہ والے یا حضیض کو آرہی ہے تو ہندوستان والے اپنے سر کی طرف ایک پتھر ۱۶ فٹ تک پھینکیں تو وہ قیامت تک زمین پر نہ اُترے کہ زمین کے خلاف جہت پھینکا ہے، جذب زمین ۱۶ فٹ سے ایک سیکنڈ میں اُسے زمین تک لاتا لیکن زمین اتنی دیر میں ۱۹ میل ہٹ جائے گی اور اب ایک سیکنڈ میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھینچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۱۹ میل ہت جائے گی اور اب ایک سیکنڈ میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھینچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۱۹ میل رہے گی تو پھر کبھی زمین پر نہیں آسکتا۔

ان گیارہ ۱۱ دلائل سے کہ سات اگلوں کی رہیں اور اسی سوال پر چار ہم نے بڑھائے، ہیئت جدیدہ

عــہ : یہ دلیل ہماری دلیل ۹۹ کا عکس ہے اس کے ساتھ اس کا ذہن میں آنا لازم تھا۔ اگلے میں بعض اس کے قائل تھے کہ زمین ہمیشہ اوپر چڑھتی ہے، بعض اس کے ہمیشہ نیچے اترتی ہے اور دونوں میں دو ۲ قول ہیں۔ ایک یہ کہ تنہا زمین، دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ آسمان بھی چڑھتا یا اترتا ہے، ان مہمل اقوال کی بحث پر ہم نے نظر نہ کی تھی کہ ہمارے مقصود سے خارج تھے پھر شرح مجسطی میں دیکھا کہ بطلمیوس نے قول دوم پر دو رد کیے ایک تو ضعیف کہ ایسا ہوتا تو آسمان سے جاملتی بلکہ اسے چیر کر نکل جاتی۔ دوسرے میں استحالہ یہی قائم کیا جو ہماری دلیل ۱۰۰ میں ہے کہ ڈھیلا زمین پر نہ اُتر سکتا تھا مگر اسے یوں بیان کیا کہ بڑے جسم کا میل زیادہ تو حرکت زیادہ، اور اس پر رد ہوا کہ نیچے اُترنا صرف بربنائے ثقل نہیں بلکہ جنس کی طرف میل زائد ہے تو ممکن کہ ڈھیلا پیچھے نہ رہے۔ اس پر علامہ قطب شیرازی نے جواب دیا کہ نہ سہی اتنا تو ہوتا کہ پھینکے ہوئے ڈھیلے کی مسافت چڑھنے میں کم ہوتی اور اترنے میں زیادہ کہ جتنی دور چڑھا اتنا اترے اور اتنی دیر میں زمین جتنی نیچے اتر گئی اور اترے۔ شرح قطبی میں اس پر رد کیا کہ ممکن کہ اتنی دیر میں زمین کا اترنا بہت قلیل ہو کہ فرق محسوس نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس ہر دو بات کو ہمارے مبحث سے کچھ علاقہ نہیں۔ یہ دلیل باتباع مجسطی کتاب جونپوری میں بھی مذکور ہوئی جس سے ابطال پر ہماری دلیل ۹۹ تھی۔ بطلمیوس نے تو اسے ابطال ہبوط پر چھوڑا کہ جب اترنا ہم باطل کر چکے تو چڑھنا بھی باطل کہ ایک طرف سے چڑھنا دوسری طرف سے اترنا ہے اور جونپوری نے اس پر ایک اور دلیل دور از کار دی کہ زمین اوپر چڑھتی تو ڈھیلے بھی۔ اس لیے کہ طبیعت ایک ہے، ہدیہ سعیدیہ نے ایک اور اضافہ کیا کہ بڑا ڈھیلا چھوٹے سے سہل تر اوپر پھینکا جاسکتا ہے کہ خود اس میں اوپر کا میل زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی پر مبنی ہیں جسے مخالف نہیں مانتا۔ ہمارے دلائل مستحکم وصاف وناقابل خلاف ہیں ۱۲ منہ غفر لہ۔

کی طرف سے دو جواب ہوئے۔

جواب اول: ہوا و دریا زمین کے ساتھ ساتھ اور جو کچھ ان میں ہوں ان کی طبیعت سے سب ایسے ہی متحرک ہیں۔ لہذا ۱ پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو موضع رمی کی محاذات نہیں چھوڑتا۔ ۲ دو پرند کہ مشرق و مغرب کو اڑیں شاخ سے صرف اپنی حرکتِ ذاتیہ سے جدا ہوں گے زمین کی حرکت اُن میں فرق نہ ڈالے گی کہ ہوا ان کو زمین کے ساتھ ساتھ لارہی ہے تو نہ مشرقی ساکن رہے گا ۳ نہ مغربی زیادہ اڑے گا۔ ۴ نہ مشرقی مغرب کو گرے گا۔ ۵ نہ پرواز سے زائد فاصلہ ہوگا، نہ ۶ فاصلوں کا مجموعہ اُن کی ذاتی حرکتوں سے زیادہ ہوگا۔

اقول: اور مغربی کا اپنی چال سے مغرب کو اور زمین و ہوا کے اتباع سے مشرق کو جانا کچھ بعید نہیں کہ اول حرکت قسریہ ہے اور دوسری عرضیہ جیسے کشتی مشرق کو جاتی ہو اور اس میں کسی ڈھال پر کہ مغرب کی طرف ہو پانی ڈالو اپنی چال سے غرب کو جائے گا اور شک نہیں کہ اسی حالت میں کشتی اسے مشرق کی طرف لیے جاتی ہوگی۔ مثلاً فرض کرو کنارے پر کسی درخت کے محاذ پر پانی بہایا کہ گز بھر مغرب کو بہا اور اتنی دیر میں کشتی چار گز مشرق کو بڑھی تو پانی محاذاتِ شجر سے تین گز دور ہوگا اور کشتی ساکن رہتی یہ پیڑ سے گز بھر مغرب کو ہو جاتا یہ ساکن رہتا اور کشتی چلتی تو چار گز مشرق کو ہوتا مگر یہ گز بھر مغرب کو ہٹا اور کشتی چار گز مشرق کو، لہذا یہ تین ہی گز مشرق کو ہوا۔ ۷ یونہی پرند کو ہوا زمین کے ساتھ چلا رہی ہے تو اس پہلی محاذات اور اسی دس گز کے فاصلے پر رہے گا اگر خود کسی کی طرف حرکت نہ کرے ۸ جو ہوا میں ساکن ہے یوں ساکن ہے کہ اپنی ذاتی حرکت نہیں رکھتا ہوا کے ساتھ حرکت عرضیہ سے زمین کے برابر جارہا ہے جیسے جالس سفینہ ساکن ہے اور کشتی کے ساتھ متحرک، ۹ پرندے آشیانہ اسی ہاتھ بھر کے فاصلہ پر ہوگا کہ اُسے درخت اور اسے ہوا ۱۰ زمین کے ساتھ لیے جاتے ہیں۔ زمین گولے کو نہ پکڑے گی کہ جس ہوا میں گولا ہے وہ اسے بھی زمین کے آگے آگے اسی ایک سیکنڈ میں ۱۹ میل کی چال سے لیے جاتی ہے تو اس میں زمین کے مساوی ہوا اور قوتِ دفع سے جتنا دور جانا تھا گیا۔ ۱۱ پتھر سے زمین اپنی چال سے دور نہ ہوگی کہ اسی چال سے اسی طرف اسے ہوا لیے جاتی ہے تو ۱۶ ہی فٹ کے فاصلے پر رہے گا اور جذب زمین سے ایک سیکنڈ میں زمین سے ملے گا۔ اس کا دفع ۵[1] وجہ سے لیا گیا جن میں سے ہمارے نزدیک دو صحیح ہیں۔

بنا بیان تین باتیں خیال کی گئیں۔

(۱) آب و ہوا کا باتباع زمین حرکت عرضیہ کرنا۔

(۲) ہوا و آب میں جو کچھ ہو اُس کا ان کی طبیعت سے متحرک بالعرض ہونا۔

(۳) ان حرکات کا زمین کی حرکت ذاتیہ کے مساوی رہنا جس کے سبب اشیاء میں فاصلہ و

---

[1] الهدية السعيدية الفن الثالث فی العنصريات ابطال المذهب الثالث فی حركت الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۹۴ و ۹۸

مقابلہ بحال رہے۔

ظاہر ہے کہ جواز جتنی باتوں پر مبنی ہو اُن میں سے ہر ایک کا بطلان اس کے بطلان کو بس ہے نہ کہ جب سب باطل ہوں، لہذا ان تینوں مبنٰی کے لحاظ سے اس پر رد کیے گئے۔

دفع اول : کہ دفع اول ہے، آب و ہوا زمین کو حاوی ہیں اور خود بارہا مستقل حرکت مختلف جہات کو کرتے ہیں تو ملازم ارض نہیں اور جو حاوی ملازم محوی نہ ہو اس کی حرکت سے اس کی حرکت بالعرض لازم نہیں۔

اقول : اولاً : نہ یہاں حاوی و محوی سے تفرقہ نہ دوسری مستقل حرکت سے خلل، مدار کار اس تعلق پر ہے جس کے سبب ایک کی حرکت دوسری کی طرف منسوب ہو۔ کپڑے انسان کو حاوی نہیں اور ہوا سے دامن ملتے ہیں یہ اُن کی مستقل حرکت ہے بعینہٖ بلا شبہہ وہ انسان کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے۔ اور ہم عـــہ۱ مستدل ہیں ہمیں عدمِ لزوم کافی نہیں لزومِ عدم چاہیے۔ مخالف عـــہ۲ کو جواز بس ہے مگر یہ کہیں کہ حقیقتًا مخالف مدعی

عـــہ۱: قال فی الھدیۃ السعیدیۃ بعد ذکر مزعوم الفرنج من حرکت الارض بالاستدارۃ ھٰذا الرأی ایضا باطل بوجوہ[1]۔ ۱۲ منہ

ہدیۃ السعیدیہ میں فرنج کے اس زعم کو ذکر کرنے کے بعد کہ زمین کی حرکت مستدیرہ ہے، کہا یہ رائے بھی کئی وجوہ سے باطل ہے۔ ۱۲ منہ (ت)

عـــہ۲ : خود ہدیہ سعیدیہ میں مخالف کی طرف سے تقریر جواب میں ہے :

یجوز ان یکون ما یتصل بالارض من الھواء یشایعھا[2]۔

ممکن ہے کہ زمین سے متصل جو ہوا ہے وہ اسے ساتھ ساتھ لے جاتی ہو۔ (ت)

شرح تذکرہ طوسی للعلامۃ الخضری میں ہے کہ : لاینفع المستدل لان تجویز مشایعۃ الھواء الارض کافیۃ لتزییف الدلیلین[3]۔

یہ مستدل کو نفع نہیں دیتا کیونکہ زمین کے لیے ہوا کی مشایعت کو جائز قرار دینا دونوں دلیلوں کی کھوٹ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے۔ (ت) حکمۃ العین میں ہے : الملازمۃ ممنوعۃ لجواز عن الھواء

ملازمہ ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الھدیۃ السعیدیۃ ابطال المذھب الثانی فی حرکت الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۸۴

[2] الھدیۃ السعیدیۃ ابطال المذھب الثانی فی حرکت الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۸۴

[3] شرح تذکرۃ النصیریۃ للخضری

حرکت ارض ہے اور ہم مانع اور یہ کہ صورت دلائل میں پیش کیا منع کی سند میں۔

اقول : اس میں نظر ہے یہ ملازمتیں عـــہ کہ زمین متحرک ہوتی تو یہ یہ امور واقع ہوتے ان میں ضرور ہم مدعی ہیں یہ کیا کہنے کی بات ہوسکتی ہے کہ زمین متحرک ہوتی تو ممکن تھا کہ پتھر مغرب کو گرتا، ہاں ممکن تھا، پھر کیا ہوااور اگر اس سے قطع نظر بھی ہو تو حاوی و غیر ملازم کی قیدیں اب بھی بے وجہ ہے۔ اگر محوی مطلقًا اور حاوی ملازم کو حرکت رفیق سے متحرک بالعرض لازم ہوتا تو ان قیود کی حاجت ہوتی مگر ہرگز انہیں بھی لازم نہیں۔ دو چکر ایک دوسرے کے اندر ہوں اگر ان میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک کی حرکت دوسرے کو دفع کرے تو جسے گھمائیے صرف وہی گھومے گا اگرچہ ان میں کوئی دوسری حرکت مستقلہ نہ رکھتا ہو دولاب یا چرخی کی حرکت سے ان کے اندر کا لوہا یا لکڑی جس پر وہ گھومتے ہیں نہیں گھومتے۔ شاید غیر ملازم کی قید اس لحاظ سے ہو کہ جب ملازم ہو آپ ہی اس کی حرکت سے محترک ہوگا۔

اقول : ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں اور غالبًا حاوی کی قید فلکیات میں مزعوم فلاسفہ یونان کے تحفظ کو ہو کہ کب تدویر کا تابع ہے۔ تدویر حامل کی حامل ممثل کا ممثل فلک الافلاک کا ہر ایک دوسرے کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور خود اپنی حرکت ذاتیہ جدا رکھتا ہے۔

اقول : ہمارے نزدیک تو افلاک متحرک ہی نہیں جیسا کہ بعونہ تعالٰی کا تمہ میں مذکور ہوگا نہ برخلاف خود اصول فلسفہ مثل بساطت، فلک تداویر و حوام جاننے کی حاجت اور ہو تو عند التحقیق یہ حرکت ہرگز عرضیہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یشایعا کالارض للفلك[1]۔

ہوا اس کی مشایعت کررہی ہو جیسے زمین فلک کے لیے (ت)

شرح مجسطی للعلامۃ عبد العلی میں ہے :

لم لایجوز ان یتحرك الھواء بمثل حرکۃ الارض ۱۲[2] منہ غفرلہ۔

کیوں جائز نہیں کہ ہوا زمین کی حرکت کی مثل حرکت کرے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عـــہ : اس کی غایت توجیہ دفع پنجم میں آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] حکمت العین

[2] شرح مجسطی للعلامۃ عبد العلی

نہیں۔ حرکتِ عرضیہ میں متحرک بالغرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسے جالس سفینہ بلکہ بند گاڑی میں بھرا غلہ، اور یہاں یہ افلاک واجزاء خود اسی حرکت یومیہ سے متحرک ہیں اگرچہ انکے تحرک کا باعث فلک الافلاک کا تحرک ہو۔ فلک البروج اگر منتقل نہ ہوں تو کواکب ودرجات بروج کا طلوع وغروب کیونکر ہوتا تو یقیناً انتقال ان عـــہ۱ کے ساتھ بھی قائم ہے اگرچہ اس کے حصول میں دوسرا واسطہ ہوتا تو یہ حرکت ذاتیہ بذریعہ واسطہ ہوئی، جیسے ہاتھ کی جنبش سے کنجی کی گردش، نہ کہ عرضیہ جس میں عـــہ۲ انتقال اس کے

عـــہ۱: خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے:

وفی الحرکۃ الوضعیۃ کالکرۃ المحویۃ الملتصقۃ بکرۃ حاویۃ متحرکۃ علی الاستدارۃ اذا کان بین الکرتین علاقۃ التصاق توجب حرکۃ احدٰھما بحرکۃ الاخرٰی ومن ھٰذا القبیل اتصاف الافلاک المحویۃ بالحرکۃ الیومیۃ التی ھی حرکۃ الفلک الاطلس بالذات[1]۔ اھ ۱۲۔

حرکت عرضیہ کی پہلی قسم کی مثال حرکت وضعیہ میں یوں سمجھیں کہ ایک کرہ محوی ہو اور ایک کرہ حاوی ہو، اور حاوی کُرہ حرکتِ مستدیرہ کررہاہو، ان کے درمیان ایسا کنکشن ہو کہ ایک حرکت کرے تو دوسرا لازمًا حرکت کرے۔ (دوسرے کُرہ کی حرکت عرضیہ ہوگی) جن افلاک کا احاطہ کیا گیا ان کا حرکت یومیہ کے ساتھ متصف ہونا اسی قبیلے سے ہے، حرکتِ یومیہ وہ فلک اطلس کی حرکت بالذات ہے اھ ۱۲ (ت)

عـــہ۲: خود ہدیہ سعیدہ میں ہے:

مایوصف بالحرکۃ اما ان یکون الانتقال قائما بغیرہ وینسب الیہ لاجل علاقۃ لہ مع ذلك الغیر فحرکۃ عرضیۃ[2] اھ۔ **اقول:** من ھٰھنا ظھر ان فی قول الھدیۃ السعیدیۃ فی بیان انحاء الحرکۃ العرضیۃ لکن

جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہے (اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ) انتقال کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے لیکن انتقال کی نسبت پہلی چیز کی طرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق اس غیر کے ساتھ ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] الھدیۃ السعیدیۃ فصل الحرکۃ اما ذاتیۃ او عرضیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۱

[2] الھدیۃ السعیدیۃ فصل الحرکۃ اما ذاتیۃ او عرضیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸

ساتھ قائم ہی نہیں دوسرے کے علاقہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وثانیاً اقول : وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ت) ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکتِ وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما با العرض ما بالذات کے ثخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکتِ وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے، این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تصویر کے ثخن حامل میں ہے، اس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرار تدویر اُس حصہ فضا سے دوسرے حصے میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف حامل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے ثخن میں ضرار ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالغرض نہ ہوگا۔

جونپوری کے شمس بازغہ میں زعم[1] کہ اگر یہ اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایتحرك ھوبنفسه و مثله بما مرمن الافلاك ان کان النفی منصبا علی القید کان حرکة المفتاح بحرکة الید وکل حرکة قسریة بل وارادیة داخلة فی الحرکة العرضیة وھو کما تری وان انصب علی نفس المقید لاقید نفسه صح ولم یصح جعل حرکة الافلاك منه بل ھی ان کانت فقسریة وھم انما یھربون عنھا الی ادعاء العرضیة لانه لاقاسر عندھم فی الافلاك ۱۲ منه۔

میں کہتا ہوں : اس جگہ سے ظاہر ہوگیا کہ حرکت عرضیہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے ہدیہ سعیدیہ (ص ۵۱) میں جو کہا ہے : لکن لایتحرك ھو بنفسه (کسی مقولے میں حرکت عرضیہ کا موصوف اس لائق ہے کہ اس مقولے میں حرکت سے متصف ہو لیکن وہ خود متحرک نہیں ہوتا) اور اس سے پہلے اس کی مثال افلاک سے دی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ نفی کسی پر وارد ہے؟ (۱) اگر قید پر وارد ہے (تو معنی یہ ہو کہ وہ موصوف حرکت تو کرتا ہے، لیکن بنفسہ حرکت نہیں کرتا) تو ہاتھ کی حرکت سے چابی کی حرکت اور ہر قسری حرکت بلکہ حرکت ارادیہ بھی حرکت عرضیہ میں داخل ہوگی اور یہ باطل ہے جس طرح آپ دیکھ رہے ہیں اور اگر (۲) نفی مقید پر واد ہے نہ کہ فی نفسہ کی قید پر تو یہ صحیح ہے، لیکن افلاک کی حرکت کو اس قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوئی تو قسری ہوگی اور فلاسفہ اسی حرکت کو اس قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوئی تو قسری ہوگی اور فلاسفر اسی حرکت قسریہ سے بھاگتے ہیں اور حرکت کے عرضی ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک افلاک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔ (ترجمہ) محمد عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] ص ۱۵۸۔ ۱۲

دو ۲ وجہ سے محض بے معنی ہے۔

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے نہ چلنے دے۔

(۲) اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو گھومنے سے کھول دے گا۔

حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو ان کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقے سے ہو۔ عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرضی صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعٰی فعلیہ البیان(جو دعوٰی کرے بیان کرنا اسی کے ذمہ ہے۔ ت)افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعٰی ہے اس لیے کہ ان میں قاصر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت میں ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہے۔

چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جونپوری [1] مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کُرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لیے ہے کہ ہر جزء نار نے اپنی محاذی کے جزء فلک کو گویا اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اسے دوسرا جز بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچار بالطبع اس کا ملازم ہوگیا ہے۔ لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے؟ اس کے اجزاء نے تو اس سے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کرلی ہے اور وہ اسکے اقطاب پر نہیں، لہذا ان اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں، لاجرم سارا کُرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول: یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی مان لیں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اُس مکان کی حفاظت کو ہے تو اس کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

وثالثًا: مخالف کو یہاں عرضیہ ماننے کی حاجت ہی نہیں اس کے نزدیک آب وہوا و خاک سب کُرہ واحدہ ہیں اور حرکتِ واحدہ سے متحرک۔

دفع دوم: کہ اول کا رَد دوم ہے، پانی اور وہ ہوا کہ جو زمین پر ہے کیوں اس کی متابعت کرنے لگی کہ وہ زمین سے متصل نہیں اور دریائے متحرک بالعرض سے اس کا اتصال اُسے متحرک بالعرض نہ کردے گا۔ ورنہ تمام عالم زمین کی حرکت سے متحرک بالعرض ہوجائے کہ اتصال در اتصال سب کو ہے۔ اب لازم کہ جہاز سے جو پتھر پھینکیں اوپر کو تو وہ جہاز میں لوٹ کر نہ آئے بلکہ مغرب کو گرے کہ دریا زمین کی حرکت سے

---

[1] ص ۱۵۸۔ ۱۲

متحرک بالعرض ہے، جہاز اس کے ساتھ مغرب کو جائے گا لیکن پتھر اب جہاز پر نہیں ہوا میں ہے اور ہوا متحرک بالعرض نہیں، تو جب تک پتھر نیچے آئے جہاز کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔

اقول : اولاً : فلک الافلاک سے متصل تو صرف فلک ثوابت ہے۔ تمہارے نزدیک اس کی حرکتِ عرضیہ سات زینے اتر کر فلک قمر تک کیسے گئی۔

ثانیاً : وہی کہ مجموع کرہ واحدہ ہے تو سب خود متحرک۔

دفع سوم : کہ دوم کا رَداول ہے، جو جسم کہ دوسرے کو اُٹھا سکے اُس کا اس پر قرار ہوسکے اس کی حرکت سے اس کی حرکت بالعرض ممکن ہے۔ اور جب عــہ۱ یہ اس پر ٹھہر ہی نہ سکے وہ اسے سنبھال ہی نہ سکے تو اس کی طبیعت اسے کب ہوئی کہ اس کی حرکت سے متحرک ہو، یہ قطعًا بدیہی بات ہے اور اس کا انکار مکابرہ۔

دفع چہارم : کہ دوم کا رَددوم ہے، جسے علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں ذکر فرمایا کہ ہوا اگر حرکت مستدیرہ ارض سے بالعرض متحرک ہو جب بھی چھوٹے پتھر پر بڑے سے اثر زائد ہوگا کہ جسم جتنا بھاری ہوگا دوسرے کی تحریک کا اثر کم قبول کرے گا تو ان ساتوں (یعنی ۱۱) دلائل میں ہم ایک بار ہلکے ایک بار بھاری اجسام دکھائیں گے ان میں تو فرق ہونا چاہئے مثلاً پر اور ایک پتھر اوپر پھینکیں تو چاہئے۔

عــہ۱ : بے شک معقول بات ہے اسے ہدیہ سعیدیہ سے پہلے مفتاح الرصد نے لیا مگر شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں نغمہ زائد کیا جس نے اسے فاسد کردیا کہتا ہے : تحریک ہوا مر اجسام را بر سبیل عرضیت اصلاً ممکن نیست زیرا کہ حرکت متصور نمی شود مگر وقتے کہ جسم متحرک العرض در جسم متحرک بالذات طبعًا یا قسرًا مستقر شود و مشتغل بحرکت طبعی نباشد و ہر گاہ بحرکت طبعی مشتغل باشد چگونہ حرکت عرضی صورت بندد اھ۔ ہوا کا اجسام کو بطورِ عرضیت حرکت دینا بالکل ممکن نہیں کیونکہ حرکت اُس وقت تک متصور نہیں ہوتی جب تک جسم متحرک بالعرض جسم متحرک بالذات میں طبعًا یا قسرًا مستقر نہ ہوجائے اور حرکت طبعی کے ساتھ بھی مشتغل نہ ہو اور جب حرکت طبعی کے ساتھ مشتغل ہوگا تو حرکت عرضی کی صورت کیونکر اختیار کرے گا۔ اھ (ت)

اقول : اولاً : اس چگونہ کا حال اُس پانی سے واضح ہوگیا جسے چلتی کشتی کے اندر کسی ڈھال پر ڈالا۔

ثانیاً : ہوا جن اجسام کو اٹھا سکتی ہے جیسے بخار و دخانِ بخار، حرکت ہوا سے ان کی حرکت مستنکر نہیں تو سلب کُلی بے جا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عــہ۲ : پھر میرک بخاری نے شرح حکمۃ العین میں ان کا اتباع کیا ۱۲

کہ پَر تو وہیں آکر گرے کہ ہوا کی حرکتِ عرضیہ کا پورا اثر لے گا اور پتھر وہاں نہ آئے مغرب کو گرے کہ ہوا پورا ساتھ نہ دے گا حالانکہ اس کا عکس ہے، پتھر وہیں آتا ہے اور پَر بدل بھی جاتا ہے۔

مخالف کی طرف سے علامہ عبد العلی نے شرح مجسطی میں اس کے تین جوابات نقل کیے۔

(۱) مشایعت فرض کر کے مشایعت سے انکار عجیب ہے: مشایعت ؏ ہوا کی فرض کی ہے نہ کہ پتھر کی، اعتراض عجیب ہے۔

(۲) شرح مجسطی میں کہا یوں جواب ہوسکتا ہے۔

؏: فی شرح حکمۃ العین لا مشایعۃ ھٰھنا والا لما وقع الحجران[1] الخ، وفی شرح المجسطی قال صاحب التحفۃ لو تحرک الھواء بمثل تلک الحرکۃ لزم ان لایقع الحجران[2] الخ۔ **اقول:** وھذا الکلام یحتمل ان یکون ابطالا لمشایعۃ الھواء للارض انہ لو یشایعھا لزم الخلف وح یرد علیہ الایراد الاول لاشک ویحتمل ان یکون انکارًا لمشایعۃ الحجر للھواء بعد تسلیم مشایعۃ الھواء ای لئن شایعھا الھواء لایشایعہ الحجر وح لاورود لہ وعلی الاول حملہ العلامۃ الخضری حیث قال ما قال صاحب التحفۃ فی ابطال مشایعۃ الھواء للارض انہ لو کان مشایعتھا لھا لما وقع الحجران[3] الخ۔ وحملہ علی الثانی وھو الصواب فان اختلاف الاثر فی الحجرین انما یقدح فی مشایعتھا للھواء۔

شرح حکمۃ العین میں ہے کہ یہاں کوئی مشایعت نہیں ورنہ دونوں پتھر نہ گرتے الخ۔ شرح مجسطی میں ہے صاحبِ تحفہ نے کہا کہ اگر ہوا اس کی حرکت کی مثل حرکت کرتی تو لازم آتا کہ دونوں پتھر نہ گریں الخ۔ **میں کہتا ہوں** یہ کلام زمین کے لیے ہوا کی مشایعت کے ابطال کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر ہوا اس کی مشایع ہوتی تو خلف لازم آتا۔ اس صورت میں اس پر بلاشک اعتراض اوّل وارد ہوگا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام مشایعت ہوا کو تسلیم کرنے کے بعد ہوا کے لیے پتھر کی مشایعت کے انکار کے لیے ہو یعنی اگر ہوا زمین کے مشایع ہے تو پتھر ہوا کے مشائع نہ ہوگا۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ علامہ خضری نے اس کو احتمالِ اول پر محمول کیا کیونکہ اس نے فرمایا: صاحبِ تحفہ نے زمین کے لیے مشایعتِ ہوا کے ابطال سے متعلق جو کہا ہے کہ اگر ہوا زمین کے مشائع ہوتی تو دونوں پتھر نہ گرتے۔ الخ اور اس نے اسے احتمال ثانی پر محمول کیا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ دونوں پتھروں میں اختلاف اثر ہوا کے لیے ان دونوں کی مشایعت میں قدح کی وجہ سے ہے۔ (ت) یہ جواب فاضل خضری نے شرح تذکرہ میں دیا ہے اور جونپوری نے اسے برقرار رکھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] شرح الحکمۃ العین

[2] شرح المجسطی

[3] شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

مقصود تحفہ انکار مشایعت حجر ہے بلکہ وہ متحرک ہوگا تو قسر ہوا سے کہ ہوا تو یوں مشایع زمین ہوئی کہ اسکا مقعر ملازم ارض ہے، حجر کو ہوا سے ایسا علاقہ نہیں۔

اقول : اولاً : تضعیف جواب بے وجہ ہے۔

ثانیاً : یہ زیادت زائد و ناموجہ ہے۔

ملازمت مقعر کیا مفید مشایعت ہے، ورنہ افلاک تک مشایع ہوں اور اگر یہ مقصود کہ ہوا میں یہ علاقہ منشاء شبہہ ہے بھی، حجر میں تو اتنا بھی نہیں۔

اقول : وہاں تو ایک سطح سے مس ہے اور یہاں جملہ اطراف سے احاطہ، دو بڑے چھوٹے پتھروں پر اثر کا فرق تو تجربہ سے کھلے اور وہ یہاں متعذر کہ بڑا پتھر اوپر پھینکا جائے گا اور چھوٹا اپنی حرکت میں ہوا کے سبب پریشان ہوجائے گا۔ علامہ نے کہا مثلاً سیر بھر کا پتھر ہوا سے مشوش نہ ہوگا اور تین سیر کا اوپر پھینک سکتا ہے۔

اقول : وہ جواب ہی فراہمل ہے **اولاً** اوپر سے تو گرا سکتے ہیں **ثانیاً :** خود فرق کیا کہ چھوٹا ہوا سے مشوش ہوگا نہ بڑا یہی تو منشاء دفع تھا کہ ان پر اثر یکساں نہ ہوگا۔ **ثالثاً :** قبول اثر تحریک میں صغیر و کبیر کا تفاوت حکم عقل ہے محتاج تجربہ نہیں۔

(۳) بڑے چھوٹے پر اثر کا فرق حرکت قسریہ میں ہے، عرضیہ میں سب برابر رہتے ہیں کشتی میں ہاتھی اور بلی برابر راستہ قطع کریں گے۔ علامہ نے کہا مصرح ہوچکا ہے کہ ایک کی حرکت سے دوسرے کی حرکت عرضیہ صرف اس وقت ہے کہ یہ اس کا مثل جز ہو، یا وہ اس کا مکان طبعی حجر کو ہوا سے دونوں تعلق نہیں تو ہوا کی حرکت اگرچہ عرضیہ ہو پتھر کو قسراً ہی حرکت دے گی اور یہ ممتنع نہیں، جیسے جالس سفینہ کا کسی شے کو قسر متحرک بالعرض دوسرے کو اور حرکت قسریہ دے سکتا ہے اور اسی حرکت عرضیہ سے بھی قسر کرسکتا ہے جب کہ اینیہ ہو، جیسے جالس سفینہ کی محاذات میں کسی درخت کی شاخ آئیں اس کے صدمے سے ہٹ جائیں گی ہر حرکت اینیہ میں دفع ہے لیکن حرکتِ وضعیہ میں دفع نہیں، جس کی تحقیق ہم زیادات فضلیہ میں کریں گے، تو قیاس مع الفارق ہے، ہدیہ سعیدیہ میں اس سوم پر یوم رَدّ کیا کہ عرضیہ میں بھی تساوی مسلّم نہیں۔ بہتے دریا میں لٹھا اور چھوٹی لکڑی ڈال دو لکڑی زیادہ بہے گی۔

اقول : یہاں نری عرضیہ نہیں، قسریہ بھی ہے کہ پیچھے سے آنے والی موجیں آگے کو دفع کرتی ہیں جیسے لکڑی لٹھے سے زیادہ قبول کرتی ہے۔

دفع پنجم : دوم کا رَد سوم اشیاء کی ہوا میں چسپاں ہونا بدیہی ورنہ کوئی پرند اُڑ نہ سکتا ابر آگے

بڑھ نہ سکتا اور جب چسپاں نہیں تو کیا محال ہے کہ ہوا انہیں چھوڑ جائے اوپر پھینکا ہوا پتھر مغرب کو گرے وغیرہ استحالات (تحریر مجسطی) یہ جواب ضعیف ہے۔ محال نہ ہونے سے وقوع لازم نہیں فلک الافلاک کی حرکت بھی تو بے حرکت دیگر افلاک محال نہیں مگر کبھی بے ان کے واقع نہیں ہوتی۔ (شرح مجسطی)

اقول: افلاک کی حرکت عرضیہ ہونے کا رَدّ اوپر گزرا۔ طوسی اتنا سفیہ نہ تھا کہ سوال پر سوال جواز کے مقابل جواز پیش کرتا۔ مقصود یہ ہے کہ امورِ عادیہ کا خلاف بلاوجہ وجیہ محض شاید ولیکن سے نہیں مانا جاتا۔ عادت یہ ہے کہ جو شے دوسری سے ضعیف علاقہ رکھتی ہو حرکت میں ہمیشہ اس کی ملازم نہیں رہتی بلکہ غالب چھوٹ جانا ہی ہے۔ تنکوں کو دیکھتے ہیں کہ ہوا انہیں اڑاتی ہے کچھ دور چل کر گر جاتے ہیں، پھر پتھروں کا کیا ذکر، لیکن کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب سے عالم آباد ہے کبھی نہ سنا گیا کہ پتھر پھینکا اوپر ہوا اور گرا ہو ہزاروں گز مغرب میں، اسی طرح باقی استحالے اب کبھی ہوا تو تاریخیں اس سے بھری ہوتی۔ یہ ہر خلاف عادت دوام محض امکان کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر وجوب نہیں تو ضرور بحکم عادت اس کا خلاف بھی تھا بلکہ وہی اکثر ہوتا اور اگر وجوب ہے تو وہ یوں ہی مقصود کہ پتھر ہوا میں چسپاں ہو اور اس کا بطلان بدیہی۔ یہ اس تقریر کی غایت توجیہ ہے۔ اور اگر چسپاں ہونے سے ہوا میں استقرار مراد لیا جائے تو بے شک صحیح ہے مگر اس وقت وہی دفع سوم ہے۔

دفع ششم: سوم کا رَد کہ ہوا نہایت نرم ولطیف ہے، ادنٰی اثر سے اس کے اجزاء متفرق ہوجاتے ہیں۔ تو اگر وہ حرکت عرضیہ کرے بھی تو ضرور نہیں کہ زمین کے ساتھ ہی رہے تو جو اس وقت ہوا میں کسی موضع زمین کے محاذی ہے کچھ دیر کے بعد کیونکر اس موضع کا محاذی رہے گا۔

اقول: سوم کی طرح یہ دفع بھی صحیح ہے۔ فقط۔ **اولاً:** حرکت سے عرضیہ کی قید ترک کرنی چاہیے کہ اعتراض نہ ہو کہ ان سے نزدیک ہوا کی یہ حرکت ذاتیہ ہے۔

ثانیاً: ضرور نہیں کہ جگہ یہ کہنا چاہیے کہ ساتھ نہ رہے گی کہ وہ مستدل ومانع کی بحث پیش نہ آئے اور خود آخر میں کہا کیونکہ محاذی رہے گا۔ نہ یہ کہ محاذی رہنا ضرور نہ ہوگا۔ اگر کہیے ساتھ نہ رہے گی۔ کیا ثبوت۔

اقول: عقلِ سلیم ومشاہد دونوں شاہد اور خود عـــہ ہیئت جدیدہ کو تسلیم ہے کہ کثیف منجمد کے اجزاء حرکت

عـــہ: ص ۱۱۵۔ اگر تم کسی جسم سیال کو ہلاؤ تو اس کی ہمواری میں خلل انداز ہوگے قاعدہ کلیہ ہے اور تین میں جزئیات کی تصریحیں آتی ہیں، ۱۲ غفرلہ

میں برقرار رہتے ہیں جب تک اتنی قوی ہو کہ تفریق اتصال کردے اور لطیف سیال کے اجزاء ادنٰی حرکت معتد بہا سے متفرق ہوجاتے ہیں ہرگز اس نظام پر نہیں رہتے تو اتنی سخت قوی حرکت سے ہوا و آب کا منتشر ہوجانا لازم تھا نہ یہ کہ ہر جزء جس جزء ارض کا محاذی تھا اس کے ساتھ رہے گویا وہ نہایت سخت جسم ہے جسے دوسرے سخت میں مضبوط میخوں سے جڑ دیا ہے، اِن بیانوں عـــہ سے ظاہر ہوا کہ وہ حرکت عرضیہ اشیاء باتباع آب و ہوا کا عذر جس پر ہیئت جدیدہ کے اس گھروندے کی بناء ہے دو وجہ صحیح سے پادر ہوا ہے۔

واقول: اگر کچھ نہ ہوتا تو خود ہیئت جدیدہ نے اپنے دونوں مبنٰی باطل ہونے کی صاف شہادتیں دیں۔

عـــہ: یہ فصل سوم تمام و کمال لکھ لینے کے بعد جب کہ فصل چہارم شروع کرنے کا ارادہ تھا ولد اعز مولوی حسنین رضا خان سلمہ، کے پاس سے شرح حکمۃ العین ملی اس میں دو دفع اور نظر آئے کہ دونوں رَدِّ اول ہیں۔ صاحبِ کتاب نے انہیں نقل کرکے رَد کیا وہ یہ ہیں۔

دفع ہفتم: ہوا اس حرکت سے متحرک ہو تو ہمیں اس کی یہ حرکت محسوس ہو، رو یہ جب ہو کہ ہم اسی حرکت سے متحرک نہ ہوں کشتی جتنی تیزی سے چلے، قطعًا وہ ہوا کہ اس میں بھری ہے اتنی تیزی سے اس کے ساتھ جاری ہے مگر کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جب کہ ہوا ساکن ہو اپنی حرکت ذاتیہ سے متحرک نہ ہو۔

دفع ہشتم: ابر و ہوا مغرب کو حرکت کرتے محسوس نہ ہوں، خصوصًا جب کہ چال نرم ہو بلکہ مغرب کو ان کی حرکت محال ہو کہ اتنا قوی شدید جھونکا انہیں مغرب کو پھینک رہا ہے۔

رَد ہوا کی کسی حرکت عرضیہ سے متحرک ہونا اس کے خلاف جہت میں ہے جسم کی نرم حرکت ذاتیہ اس شخص کا مانع نہیں ہوتا ورنہ سوار کشتی جہت کشتی کے خلاف نہ چل سکے کہ اندر کی ہوا سے حرکت میں بہت تیز ہے نہ وہ اس نرم حرکت کے احساس کو منع کرتا ہے اور نہ پتھر کہ کشتی کی ہوا میں خلافِ جہت پھینکیں چلتا نہ معلوم ہو نہ پنکھے کی ہوا محسوس جب کہ جہت خلاف کو جھلیں۔

اقول: یہ دونوں دفع وہی زیادات فضلیہ میں کہ عنقریب آتی ہیں جن کو ہم نے ہدیہ سعیدیہ کی طبع راد خیال کیا تھا، دفع ہفتم بعینہ دلیل ۱۰۵ ہے اور ہشتم کے دونوں حصے دلیل ۱۰۱ و ۱۰۲، باقی دونوں بھی انہیں پر متفرع ہیں تو وہ پانچ ہیں یا انہیں دنوں سے ماخوذ ہیں، یا توارد ہوا اور ہم وہاں تحقیق کریں گے اگرچہ یہ دلیلیں جس طرح قائم کی گئیں ضرور ساقط ہیں مگر ان کی اور توجیہ وجیہ ہے جس سے شرح حکمۃ العین کے رَد مردود، فانتظر ۱۲ منہ غفرلہ۔

اس کے مزعوم کی بناء دوباتوں پر ہے، آب و ہوا کی حرکت مستدیرہ کا حرکتِ زمین کے مساوی ہونا اور جو اشیاء ان میں ہوں ....

ان کا اس حرکت میں ملازم آب و ہوا رہنا دونوں کا بطلان اس نے خود ظاہر کردیا۔

اولاً : تصریح کی جاتی کہ خطِ استوا کی ہوا زمین کے برابر حرکت نہیں کرسکتی، مغرب کی طرف زمین سے پیچھے رہ جاتی ہے۔ (۱۹)

ثانیاً : یہ کہ ہوائیں جو قطبین سے تعدیل کے لیے آتی ہیں خطِ استوا کے برابر نہیں چل سکتیں، ناچار اُن کا رُخ بدل جاتا ہے۔ (۱۱)

ثالثاً : یہ کہ جامد زمین محور پر گھومتی تو اُوپر کا پانی قطبین کو چھوڑ دیتا اور خطِ استواء پر اس کا انبار ہوجاتا۔ (۲۰)

رابعاً : یہ کہ زمین ابتدا میں سیال تھی لہذا حرکت سے کُرہ کی شکل پر نہ رہی۔، قطبین پر چپٹی اور خطِ استواء پر اُونچی ہوگئی۔ (۲۱)

خامساً : فصل چہارم میں ہیئت جدیدہ کے شبہات حرکتِ ارض کے بیان میں آتا ہے کہ لیکن جو جنوباً شمالاً متحرک ہوا سی سطح پر حرکت کرتا رہے گا اور زمین اس کے نیچے دورہ کرے گی۔ وہ زمین کے ساتھ دائر نہ ہوگا تو ثابت ہوا کہ نہ ہوا و آب زمین کے ملازم رہتے ہیں نہ ان میں جو اجسام ہیں انکے تو دونوں مبنٰی باطل اور حرکت عرضیہ کا عذر زائل۔

جواب دوم :

ہیئت جدیدہ نے جب حرکت عرضیہ میں اپنی امانتہ پائی ناچار ایک .... اور ادعائے عــــہ باطل پر آئی کہ جو جسم کسی متحرک جسم میں ہو اس کی حرکت اسی قدر ان میں بھی بھر جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی حرکت تھمنے پر بھی بلکہ اس سے جدا ہو کر بھی اس میں باقی رہتی ہے۔

اقول : یعنی پتھر ہوا میں بالعرض متحرک نہیں بلکہ یہ گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ مشرق کو بھاگنے اور ایک منٹ میں گیارہ سو میل سے زائد اوپر چڑھنے کا سودا خود پتھر کے سر میں پیدا ہوگیا ہے۔ انصاف والو!

عــــہ : یہ ادعا مفتاح الرصد میں نقل کیا اور نمبر ا حدائق میں بھی اس کی طرف میل ہوا اور نظارہ عالم ۲۱۔ ۲۲ میں اس پر بہت زور دیا جو مثالیں ہم کسی کتاب کی طرف نسبت نہ کریں وہ اسی سے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کیا اس سے عجیب تر بات زائد سنی ہوگی۔ مخالف آدابِ مناظرہ سے ناواقف اس پر دلیل دینے سے عاجز ہے ناچار چھ مثالون سے اس کا ثبوت دینا چاہتا ہے ہم ہر مثال کے ساتھ بالائی کلمہ تبرعًا ذکر کریں جس کی حاجت نہیں، پھر بتوفیقہ تعالٰی جامع وقامع رد بیان کریں، وہ مثالیں یہ ہیں۔

(۱) شیشہ پانی سے بھر کر جہاز کے مسطول میں باندھیں، دوسرا اس کے نیچے رکھیں، حرکتِ جہاز سے پانی کے جو قطرے اوپر کے شیشے سے چھلکیں گے نیچے کے شیشے باہر نہ گریں گے۔ (حدائق [1]) یعنی اس کا یہی سبب ہے کہ جہاز کی حرکت ان قطروں میں بھی پیدا ہوگئی ہے یہ خود بھی اسی قدر سفینہ کے ساتھ متحرک ہیں لہذا محاذات نہیں چھوڑتے اس کے لفظ مثال دوم میں یہ ہیں۔

درحرکت سفینہ مشارک بودہ پائے ستون می افتد [2]۔ کشتی کی حرکت میں مشارک ہوکر ستون کے پاس گرتا ہے۔ (ت)

اس سے ظاہر وہی ہے جو اور جدیدہ والوں نے تصریح کی کہ خود اس جسم میں وہ حرکت پیدا ہوجاتی ہے اور اگر عرضیہ سے یعنی جہاز کی حرکت سے مسطول تک ہوا اور ہوا کی حرکت سے یہ قطرے بالعرض متحرک ہیں تو قطع نظر اس سے کہ مسطول تک ہوا کی حرکت عرضیہ کیونکر پہنچی ہوگی تو اتنی ہوا کہ جو جہاز میں بھرتی ہے اس کے جواب کو وہی بس ہے کہ پانی کی یہی بوندا اگر ہوا میں حرکت عرضیہ سے بالعرض متحرک ہوتی تو سومن کے پتھر کا اس پر قیاس کیونکر صحیح جسے ہوا کسی طرح سنبھالنا درکنار سہارا تک نہیں دے سکتی۔ مفتاح الرصد میں اس پر تین رد ہیں۔ یکم مضمر کہ بفرض و تسلیم اگر ایسا ہو بھی، **اقول:** یعنی کون سا مشاہدہ اس پر شاہد ہے کہ قطرے اس سے باہر نہیں گرتے تو منزل پر کھڑے ہو اور زمین پر شیشہ رکھ کر اپنے ہاتھ میں کٹورے کو جنبش دو کہ قطرے چھلکیں ہرگز اس کی ذمہ داری نہیں دے سکتے کہ شیشے ہی میں گریں گے بلکہ اکثر باہر ہی جائیں گے۔ یہ ان لوگوں کی عادت ہے کہ اپنے تخیلات کو مشاہدات و تجربات کے رنگ میں دکھاتے ہیں۔

دوم: جو ہوا جہاز کو حرکت دیتی ہے ان قطروں کو بھی دے گا۔ **اقول:** یعنی دُخانی جہازوں پر بھی ہوا کی مدد ہے اگر اس سمت کی نہ ہو پردے باندھ کر کی جاتی ہے۔

سوم: اُوپر کا شیشہ جہاز میں بندھا ہوا ہے، اس کی حرکت سے اسی طرف جھٹکا کھاتا ہے اس کا جھٹکا ان چھلکتے قطروں کو اسی سمت متوجہ کرتا ہے اور اپنی پہلی محاذات پر نہیں گرنے دیتا ہاتھ پانی میں بھر کر ایک طرف کو جھٹکو تو قطرے جھٹکے کیطرف جائیں گے نہ کہ جس جگہ ہاتھ سے جدا ہوئے اس کی محاذات میں

---

[1] ص۱۶۷۔ ۱۲

[2] حدائق

سیدھے اُتریں۔

اقول : رَدِّچہارم مثال دوم میں آتا ہے۔

(۲) مسطول سے پتھر گراؤ تو سیدھا اس کے پاس گرے گا حالانکہ جب تک وہ اوپر سے نیچے آئے کشتی کتنی سرک گئی۔، لیکن یہ حرکت کشتی کا شریک ہوکر محاذات نہ چھوڑے گا۔ (حدائق[1])

اقول : سارا مدار خیال بندیوں پر ہے ضرور یہ مسطول پر چڑھے اور وہاں سے پھر پھینکنے اور ان خط عمود پر اُترنا آزما چکے وہ پتھر کتنے بھاری تھے، ہوا کی کیا حالت تھی ہ کس رُخ کی تھی، جہاز کتنی چال سے جارہا تھا، سمت کیا تھی، مسطولوں کی بلندی کتنی تھی، اور جہاز کی حرکت سے کتنی بلندی تک ہوا متحرک ہوتی ہے، تم کتنا بڑا پتھر لے کر یہاں تک چڑھے تھے دونوں ہاتھوں میں سیدھا محاذات پر رکھ کر آہستہ چھوڑ دیا تھا یا پھینکا تھا، اس وقت ہاتھ نے کدھر کو حرکت کی تھی پتھر جہاں گرا وہیں جم گیا تھا یا اچھلا تھا، اس حد کا کیا ثبوت ہے ان سوالوں کے جواب سے حقیقت کھل جائے گی یا معلوم ہوجائے گا کہ قطرے شیشہ ہی میں گرنے کی طرح خواب دیکھا تھا بعونہ تعالٰی دلائل قطعیہ ابھی آتے ہیں جن کے بعد آنکھ کھل جائے گی تو کچھ نہ تھا۔ نمبر ۱۲) پھر فصل دوم رد ۲۰ تا ۳۶ میں دیکھ چکے کہ یہ لوگ کیسی صریح باطل بات کو مشاہدہ کے سر تھوپ دیتے ہیں اور اس سے بڑھ کر اس کی نظیر افضل چہارم میں آتی ہے ان شاء اللہ تعالی فصل چہارم میں انہیں لوگوں کا زعم آتا ہے کہ بڑے یورپین مہندسوں کے تجربے ہیے ہیں کہ پتھر بلندی سے پھینکو تو سیدھا وہاں نہیں گرتا بلکہ مشرق سے ہٹ کر، اب یہاں یہ ادعا کہ مسطول سے پتھر پھینکو تو وہیں گرتا ہے۔ پتھر تو پتھر ہے قطرہ جو مسطول کی شیشی سے چھلکے سیدھا نیچے کی شیشی میں آتا ہے یہاں زمین کی حرکت کو بھول گئے غرض زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں جو چاہا کہہ ڈالا اور مشاہدے کے سر مارا۔

(۳) گھوڑا یا گاڑی چلتے چلتے دفعۃً تھم جائے تو سوار کا سر آگے جھک جاتا ہے، کشتی جب کنارے لگتی ہے بیٹھنے والے نہ سنبھلیں تو منہ کے بل گر پڑیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ ان سواریوں کی حرکت سواروں میں بھی اتنی ہی ہوگئی تھی وہ تھیں اور انمیں حرکت باقی تھی جس کا اثر یہ ہوا۔

اقول : اولاً : کشتی ساحل سے نہ ٹکرائے یا گھوڑا یا گاڑی آہستہ چلتے ہوں اور دفعۃً ٹھہر جائیں یا تیز چلے ہوں اور بتدریج ٹھہریں تو کچھ بھی نہیں ہوتا، کیوں نہیں ہوتا؟ کیا اب حرکت نہ بھری تھی۔ اس کی وجہ محض جھٹکا لگنا ہے نہ یہ۔

---

[1] ص۱٦۷۔۱۲

ثانیاً : بارہ کا مشاہدہ ہے کہ دفعۃً ریل کے اسٹیشن سے چل دینے میں آدمی نہ سنبھلے تو گر پڑے اس وقت کونسی حرکت بھری تھی سبب وہی جھٹکا ہے۔

(۴) جس طرف میں پانی بھرا ہو تھوڑا ہلا کر یکایک روک لو پانی ہلتا رہے گا کہ وہ حرکت ہنوز اس میں بھری ہے۔

اقول : اولاً : آٹا بھرا ہو تو وہ کیوں نہیں ہلتا رہتا۔ حرکت جب پتھر میں بھر جاتی ہے آٹے میں کیوں نہ بھری۔

ثانیاً : پانی لطیف ہے اس ہلانے کے صدمہ نے بالذات اسے حرکت دی اور اس کے اجزاء کی تماسک کم ہونے کے باعث دیر تک رہی نہ یہ کہ ظرف کی حرکت اس میں بھر گئی کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

(۵) انگریز نٹ زمین میں دو لکڑیاں گاڑ کر ان میں اتنی اونچی رسی باندھتا ہے کہ گھوڑا نیچے سے نکل جائے۔ پھر گھوڑے پر کھڑے ہو کر گیند اچھالتا گھوڑا دوڑاتا ہے اسی کے قریب آکر گھوڑا نیچے سے اور سوار گیند اچھالتا اوپر سے اچھل کر پھر گھوڑے پر آجاتا ہے۔ اس کا یہی سبب ہے کہ گھوڑے کی حرکت سوار اور سوار کی گیند میں برابر موجود تھی صرف اسے اچھلنے کی حرکت اور کرنی ہوئی۔

اقول : اولاً : نٹ یا بھان متی کے کرتبوں سے جو محسوس ہوا اس سے استدلال تمہارا یہی ہے اس کے سب اسباب خفیہ ہوتے ہیں۔

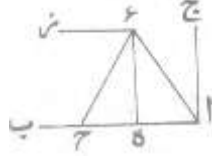
ثانیاً : گھوڑے کی پیٹھ ختم گردن سے پٹھوں تک ڈیڑھ گز فرض کیجئے اگر رسی پشت اسپ سے بارہ گرہ اونچی ہے اور نَٹ گھوڑے کی گردن کے پاس کھڑا ہے، تو جتنی دیر میں گھوڑے کی پیٹھ رسی کے نیچے سے گزرے گی اتنی دیر میں نٹ سی کے اوپر گھوڑے کے اوپر آجائے گا اور اگر بارہ گرہ سے کم اونچی ہے تو اور آسانی ہے اور اگر زائد ہی ہو بہر حال نٹ کے قد سے ضرور کم ہوگی ورنہ اچھلنا نہ پڑتا تو غایت یہ کہ اتنی خفیف مسافت میں اسی نسبت سے نٹ کی اچھال گھوڑے کی چال سے زائد ہو، یہ کیا محال ہے، خصوصا سدھائے ہوئے گھوڑے کو تھپکی دے کر اس کا اچھلنا اتنی دیر گھوڑی کے جھجکنے کو کافی ہے۔

اور اگر یہ نہ مانو اور وہی صورت بتاؤ جس میں اس کے جانے آنے کی مسافت گزر اسپ کی مسافت سے بہت زائد ہو جائے اور جو تو جیہ ہم نے کی اس کی گنجائش نہ رہے تو اور بھی بہتر کہ تمہارا استناد خود ابتر۔ تم نٹ میں گھوڑے کی چال تو بھر ہی رہے تو پھر اس سے کتنے ہی گز زائد کہاں سے آگئی۔ مثلاً رسی دو گز اونچے پر اور یہ اس کے متصل آکر اچھلا پھر پشت اسپ کے اسی حصے پر آگیا جہاں تھا تو گھوڑے نے اتنی دیر میں صرف رسی کا عرض طے کیا جسے انگل بھر رکھ لیجئے۔ اور نَٹ اتنی ہی دیر میں ایک سو ترانوے انگل طے کر آیا۔

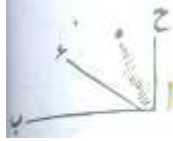
۹۶ جاتے ۹۶ آتے اور ایک انگل رسی، تو نٹ کا ہے کو ہے وہ انجن ہے جس میں ۱۹۳ گھوڑوں کا زور ہے جب ۱۹۲ زور اور کہیں سے آ گئے تو وہ بچا ہوا ایک اور کہیں سے نہیں آ سکتا۔ اس گھوڑے ہی کا بھر نا کیا ضرور ہے۔

رہی گیند تو وہ نٹ کے اپنے ہاتھ کا کھیل ہے، اڑتے جانور پر بندوق چلانے والا پہلے اندازہ کر لیتا ہے کہ اتنی دیر میں کہاں تک اڑ کر جائے گا۔

(٦) باقی حال نارنگی میں آتا ہے۔ چلتی ریل میں نارنگی اچھالیں، ہاتھ میں آتی ہے حالانکہ اس کے چڑھنے اترنے کی دیر میں ہم کچھ آگے بڑھ گئے۔ معلوم ہوا کہ نارنگی میں ریل کی چال بھری ہے وہ اسے محاذات سے الگ نہیں ہونے دیتی۔

اقول : یہ خیال تو صریح محال ہے کہ جسم واحد وقت واحد میں بذاتِ خود دو جہت مختلف کو دو حرکت اینیہ کرے۔ لاجرم نارنگی میں اگر دو حرکتیں جمع ہوتیں ترچھے خط پر چڑھتی اور ترچھے عــــہ ہی پر اُترتی

مثلاً ریل اسے ب کی طرف جارہی ہے اپر تم ہو تم نے نارنگی اچھالی یہ حرکت اسے ج کی طرف لے جاتی لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے وہ ب کی طرف جانا چاہتی ہے اور دونوں زور باہم متضاد نہیں کہ ایک آگے کھینچے دوسرا پیچھے تو اگر دونوں زور مساوی ہوں حرکت اصلاً نہ ہو ورنہ صرف غالب کی طرف جائے یہاں ایسا نہیں بلکہ دو جہتیں مختلف ہیں نہ متضاد، لہذا نارنگی دونوں کا اثر قبول کرتی اور اب وہ نہ ج کی طرف جاتی نہ ب کی طرف کہ یہ تو ایک ہی کا اثر ہوا۔ لاجرم دونوں کے بیچ میں ء کی طرف گزرتی جیسے تم زمین میں کہتے ہو کہ شمس نے اپنی طرف کھینچا اور نافریت نے قائمہ کے دوسرے ضلع پر، لہذا وہ نہ ادھر آئی نہ اُدھر گئی، بلکہ بیچ میں ہو کر نکل گئی **(۵)** پھر جب ء پر پہنچی اور می کی تاثیر ضرور ہوتی۔ میل طبعی یا تمہارے طور پر جذب زمین اسے خط ء پر لانا چاہتا لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے خط ء ز پر جانا چاہتی تو اب بھی دونوں کے بیچ میں خط ء ح پر اترتی اور اتنی دیر میں تم اسے ح تک پہنچے نارنگی ہاتھ میں آ گئی یوں ان دو حرکتوں کا اجتماع ہو سکتا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہر گز نارنگی اپنے صعود دو

عــــہ : واقع میں یہ خط نہ مستقیم ہوتا نہ قوس بلکہ چھوٹے چھوٹے مستقیموں کا مجموعہ شبیہ قوس جیسا کہ حرکتِ زمین میں گزرا مگر اتنے چھوٹے خطوں میں تفاوت کے سبب انہیں قوسین کی جگہ ساقین لیا جیسا قوس صغیر و وتر میں تفاوت نہیں لیتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

نزول میں مثلث ا ء ح نہیں بناتی سیدھی چڑھتی اُترتی ہے یا کچھ انحراف ہو تو نہ اس پابندی سے کہ آگے ہی کی طرف مائل چڑھے اور وہاں سے اور آگے کی جانب مائل اترے، اگر کہیے ہوتا یہی ہے مگر انحراف خفیف ہی لہذا محسوس نہیں ہوتا۔ اقول: ہر گز خفیف نہیں بہت کثیر ہے۔ فرض کیجئے نارنگی اتنی قوت سے اچھالی کہ گز بھر اوپر جائے اور اس کے آنے جانے میں ایک ہی سیکنڈ صرف ہوا اور ریل فی ساعت ۳۰ میل جارہی ہے تو ایک سیکنڈ میں ۱۵ فٹ کے قریب یعنی ۶ء۱۴ فٹ بڑھ جائے گی، اب مثلث اء ح میں قاعدہ اح ۱۵ فٹ اور عمود ء ہ ۳ فٹ، تو دونوں [1] زاویے اء ح ۲۱ درجے ۴۸ دقیقے ہوئے تو زاویہ ح اء ۶۸ درجے ۱۲ دقیقے ہوا یعنی نارنگی کا زمین فصل چہارم سے بھی کم ہوا اور انسان کے چہرے سے فاصلہ تین حصے سے بھی زائد ہے۔

خط اح ہے اور نارنگی خط اء پر گئی، کیا اتنے عظیم جھکاؤ کو کوئی سلیم الحواس سیدھا ح کی طرف جانا سمجھ سکتا ہے تم کہ عرضیہ سے بھاگے اور خود نارنگی میں ریل کی حرکت بھری، اس میں دو ذاتیہ اینیہ حرکتوں کے اجتماع پر بند کریں اس اشکال کا حل تمہارے ذمے ہے سر سے بلند حرکت پر اگر یہ عذر نکل سکتا کہ ریل کی حرکت میں نارنگی اور آدمی دونوں برابر شریک ہیں لہذا وہ ہر وقت سر کے محاذی ہی رہی اور خط منحرف کو مستقیم گمان کیا مگر یہ صورت کہ نیچے ہاتھ رکھ کر گز بھر اچھالی، وہاں یہ عذر کیونکر چلے گا۔ بعض [2] نے اس مثال میں جہاز لیا کہ نارنگی دور پھنک سکے، اور کہا اپنی پوری طاقت سے اچھالی اور ہاتھ میں آتی ہے۔

اقول: اولاً، یہ تو اور بھی آسان ہے خط عمود پر پھینکنا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہی کہ ہاتھ سیدھا رکھ کر اوپر اس طرح جنبش دو کہ ہاتھ کسی جانب اصلاً میل نہ کرے یہ بہت خفیف حرکت ہوگی پوری قوت سے اوپر پھینکنا ہمیشہ خود ہی خط منحرف پر ہوگا۔ جہاز جدھر جارہا ہی اس کے خلاف طرف منہ کرکے پوری قوت ہاتھ کے کامل جھٹکے سے پھینک کر دیکھو نارنگی کدھر جاتی ہے۔

ثانیاً: اگر بالفرض ہاتھ خطِ مستقیم پر دور پھینک سکے تو پہچتا نہیں ہے کہ ہوا اسے مستقیم نہیں رکھتی۔ آتشبازی کا بتاسا یا ناڑی نہ خط مستقیم پر رہیں نہ اسی خط پر عود کریں یہ تو بہت قوی قوت سے خط عمود ہی پر پھینکے

[1] مثلث مستقیم الاضلاع میں: ء ہ: اہ:: ظل ا: ع=۲۴ ظل زاویہ اہوا مقدار زاویہ ۲۱ ۴۸۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] ط ص ۲۱۸

گئے تھے ان کو کس نے ترچھا کیا۔ اس میں کس کی حرکت بھر دی تھی۔ یونہی زمین پر بندق سیدھی رکھ کر فائر کرو کیا گولی اتر کر نالی میں آجائے گی۔ یہ بدیہی باتیں ہیں پھر ان کے انحراف کی کوئی سمت نہیں۔ یونہی جہاز سے بقوتِ تمام پھینکی نارنگی اگر آگے ہی کی طرف بقدر مناسب منحرف ہوئی ہاتھ میں آجائے گی ورنہ بتا سے اور ناڑی گولی کی طرح وہ بھی کہیں کی کہیں جائے گی اور کھل جائے گا کہ مسطول کے پتھر کی طرح یہ بھی تمہارا خواب تھا جہاز کے شیشوں کی طرح یہاں مباحث اور بھی ہیں مگر ہم جامع اعتراضات کریں جو سب مثالوں کے رد کو بس ہوں۔

فاقول اولا : جتنی مثالیں ہم نے دیں سب میں حرکت اینیہ میں قوتِ دفع ہے۔ دیکھو دلیل (۸۷) تو ہر دفع مدفوع میں حرکت واحد کا میل ہوا ہے جس سے پھینکا ہوا پتھر متحرک ہوا ہے یہ حرکت جس طرح اب مزاحم کو دفع کرتی ہے اس کا متعلق بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں ہوتا۔ گھوڑے کی سواری میں رگ رگ ہل جاتی ہے گاڑی میں ہال لگتی ہے جہاز میں غیر عادی کا سر گھومتا ہے غشیان ہوتا ہے۔ بالفرض اگر وہ استعداد بوجہ شدت حرکت اس حد کو پہنچی کہ حرکت تھمنے یا جدا ہونے کے بعد کچھ رنگ لائے چنداں عجب نہیں۔ بعدات اس لیے کہ ظہور از بعد عدم معدیت پتھر اس وقت متحرک ہوتا ہے جب ہاتھ کی وہ حرکت تھم جاتی ہے اور پتھر اس سے جدا ہو جاتا ہے ہوا و آب کی حرکتِ وضیعہ دوبارہ دفع کا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ حرکتِ وضعیہ عین ذاتیہ ہو خواہ عرضیہ اس کی تحقیق زیادات فضلیہ پر کلام میں آتی ہے قوتِ دافع نہیں اس میں کسی طرف کو بڑھنا نہیں کہ راہ میں جو پڑے اسے دفع کرے وہ اپنی رات میں خود ہی ہے دوسرا اگر اس کے ثخن میں اس طرح ہے کہ سب طرف سے اسے جرم کرہ سے اتصال ہے جیسے کرہ آب و ہوا میں ہوتا ہے تو اگر کرہ اسے اٹھا سکتا ہے وہ اس میں اٹھا ہوا چلا جائے گا۔ خود اس میں نام کو جنبش نہ ہوگی ورنہ گر پڑے گا تو عظیم پتھر کہ ہوا کے اندر رہے جیسے ہوا ایک آن کو بھی سہارا تک نہیں دے سکتی ہے محال عقل ہے کہ ساکن وقت میں جس وقت پتا بھی نہیں ہلتا ہوا اس سو من کی سل کو اپنی گود میں لے کر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ اڑ جائے جب حرکت مستدیر پر اسے جو متحرک ثخن میں اسے بروجہ مذکور ہوا اصلاً جنبش نہیں دیتی تو وہ اثر کیا ہے جو پتھر کے سر میں بھر جائے گا اور بداہتہً محال ہے کہ پتھر خود بخود ہزاروں میل اڑنے لگے۔ لاجرم مثالیں ہوئیں اور زمین کی حرکت باطل، اور اگر کہو کہ نہیں بلکہ حرکتِ مستدیرہ بھی دھکا دیتی ہے اور جو اس کے ثخن میں ہوا اسے بھی، یا نمبر ۳۳ میں ہماری تحقیق سے اخذ کردہ یہ حرکت وضیعہ نہیں بلکہ حرکات متوالیہ کا مجموعہ تو چشم ماروشن دل ماشاد و حرکت زمین و ہوا کا بوجوہ یہیں پر خاتمہ ہوگیا۔

یکم : ذرا سی آندھی جس کی چال گھنٹے میں تیس چالیس ہی میل ہو بڑے سے بڑے پیڑوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے۔ قلعوں کو ہلا دیتی ہے۔ یہ آٹھ پہر کی اتنی عظیم شدید آندھی گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل

اڑنے والی کیا کچھ قہر نہ ڈھاتی، انسان و حیوان کی کیا جان ہے پہاڑوں کو سلامت نہ رکھتی۔

دوم تا نہم : یونہی وہ آٹھ پہاڑ کہ تین دلیل (۸۷، تا ۸۹) تھے اور پانچ زیاداتِ فضیلیہ میں آئے ہیں باطل ہوسکتے ہیں اور باطل ہوں گے۔

دہم : اب کہ پتھر وغیرہ کی حرکت بھی تم نے عرضیہ نہ رکھی قسریہ ٹھہری اس دفعہ چہارم سے مضر نہ رہی کہ حرکت قسریہ میں ضرور ضعیف و قوی پر اثر کا تفاوت لازم، اگر صرف رکنے قابل تو من بھر کے پتھر کو کون ساتھ لائے گا۔ اور اگر من بھر کے پتھر کو منٹ میں ۲۰ میل پھینکا تو ماشہ بھر پتھر کو کے ہزار میل پھر مساوات کیسے رہ سکتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا زمین کی حرکت باطل ہے۔

ثانیًا : یہ کلمہ تمہاری باگ ڈھیلی ڈالنے سے تھا اب باگ کری کریں، جب کسی جسم میں حرکت بھر جاتی ہے اس کے بعد اس قوت کے پھر ختم ہونے تک وہ محرک کا محتاج نہیں رہتا نہ حل نکلنے پر دفعۃً اپنی میل طبعی یا جذبِ زمین سے گر جاتا ہے بلکہ یہاں تک کہ قوت رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی اور بالاخر میل یا جذب اس پر غالب آتا ہے پھینکے ہوئے پتھر سے دونوں باتیں واضح ہیں اگر خود اجسام میں ان محرکات کی بھر جاتی تو [1]چلتی کشتی میں جو پتھر اس میں کوک بھری ہوئی ہے چاہیے کہ کشتی ٹھہرنے پر بھی یہ سب کچھ دیر تک چلتے رہیں، برتن صندوق وغیرہ میں رکھے ہیں چند سیکنڈ تو آگے سرکیں [2]کشتی معاذ اللہ دفعۃً ٹوٹ جائے تو آدمی کچھ دور تو کشتی کی چالیں چلیں، [3]ریل میں بیچ کا تختہ ٹوٹ جائے تو فورًا نیچے نہ جائیں بلکہ کچھ دور چل کر میل یا جذب کا اثر لیں۔ [4]گھوڑا گر جائے جب بھی وہ نٹ کچھ دیر ہوا پر گھوڑے کی دوڑ اُڑے کہ جب تک حرکت بھری ہے جذب سے متاثر نہ ہوگا۔ [5]جہاز رکنے پر وہ قطرے کہ شیشے میں گر رہے تھے اب جہت حرکت کی طرف آگے کریں بلکہ انکے اترنے میں جہاز رک جائے [6]تو یہاں تک سیدھے آتے آتے فورًا آگے بڑھ جائیں کہ نیچے کا شیشہ ٹھہر گیا اور ان میں ابھی کوک باقی ہے۔ [7]یونہی جہاز رکتے ہی مسطول سے پتھر پھینکیں تو اب اس کی نیچے نہ گرے بلکہ آگے بڑھ کر [8]اور اس کے گرتے جہاز روک لیں تو آدھے رستے سے فورًا سمت بدل دے [9]نیز چلتی گاڑی میں جس کی پشت گھوڑوں کی طرف ہے۔ دفعۃً رُکنے پر ان کے سر آگے کو نہ جھکیں بلکہ سرین پیچھے کو سرکیں کہ ان میں ادھر کی کنجی دی ہوئی ہے۔ [10]ریل رُکتے ہی نارنگی اچھالیں تو اب ہاتھ میں نہ آئے آگے بڑھ کر گرے۔ دس یہ ہیں صدہا اور کتنے استحالے تم پر پڑے۔

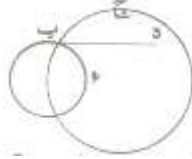
ثالثًا : پتھر کہ زمین پر رکھا اس کے ساتھ گھوم رہا ہے اس کی یہ حرکت وضعیہ نہیں کہ وہ کرہ نہ اپنے محور پر گھومتا ہے اور خود اس میں حرکت بھری ہے جس کا مقتضٰی آگے بڑھتا اور دائرہ زمین کو قطع کرتا ہے اگرچہ کچھ دیر کو ہوا و زمین رک جائیں پتھر جب بھی چلے گا تم کہہ چکے کہ محرک کے رُکنے پر بھی اس کی حرکت باقی رہتی ہے

تو اس کے حق میں ضرور اینیہ ہے یہ بات اور ہے کہ زمین و ہوا بھی اس کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں جس سے آئین نہیں بدلتا یہ یوں نہیں کہ وہ آئین بدلنا نہیں چاہتا بلکہ یوں ہے کہ آئین اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا غرض شک نہیں کہ دائرہ زمین پر اس کی حرکت ایسی ہی ہے جیسے مجموعہ کُرہ زمین و دیگر سیارات کے اپنے مدار پر کہ قطعًا اینیہ ہے اور حرکت اینیہ اپنے مقابل کی ضرور مدافعت کرتی ہے تو لازم کہ پتھر کا ٹکڑا جو زمین پر رکھا ہے جسے تم مشرق کی طرف ایک انگلی سے سرکا سکو اسے مغرب کی طرف چاروں ہاتھ پاؤں کے زور سے جنبش نہ دے سکو کہ اس میں مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل دوڑنے کا زور بھرا ہوا ہے یہ زور کیا تمہاری سہل مان لے گا کہ تمہیں الٹا نہ پھینکے گا۔

رابعًا : بے چارے پتھر کے سر ایک ہی حرکت نہیں یک نشد دو شد ہے زمین کی اپنی طور پر حرکت اسے مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل سے زیادہ دوڑاتی ہے اور اپنے مدار پر حرکت اسے مدار کی طرف ہر منٹ میں گیارہ سو میل سے زیادہ دوڑاتی ہے ایک جسم ایک وقت میں دو طرف کو صرف تین صورتوں میں حرکت کر سکتا ہے۔

(۱) ایک وضعیہ ہو دوسری اینیہ، جیسے بنگو کا گھومتے ہوئے بڑھنا۔

(۲) دونوں اینیہ ہوں مگر عرضیہ، جیسے اس آدمی کے کپڑے جو کشتی کے اندر مغرب کو چل رہا ہے اور کشتی مشرق کو۔

(۳) ایک ذاتیہ ہو دوسری عرضیہ، جیسے شخص مذکور کی کشتی میں حرکت، مگر یہ کہ دونوں اینیہ ہوں اور دونوں ذاتیہ، یہ قطعًا محال ہے ورنہ ایک جسم وقت واحد میں دو مکانوں میں ہو۔ ہاں دو محرک اسے دو مختلف غیر متقابل اطراف کو حرکت دیں تو وہ ان دونوں میں سے کسی طرف نہ جائے گا بلکہ دونوں جہتوں کے بیچ میں گزرے گا جیسا کہ ابھی مثال ششم کے رَد میں گزرا۔ تو یہ پتھر کہ زمین پر رکھا ہے اور تم عرضیہ سے بھاگ کر خود اس میں حرکت بھر چکے تو دونوں اس کی ذاتیہ ہوئیں اور ہم بیان کر چکے کہ اس کے حق میں وہ شرقی حرکت بھی وضعیہ نہیں اینیہ ہے تو وقت واحد میں سنگِ واحد دو مختلف جہت کو دو حرکت اینیہ ذاتیہ ہرگز نہ کرے گا بلکہ ان کے بیچ میں گزرے گا۔

اب زمین ج مقام ب پر پتھر ہے زمین کی حرکت صاعدہ نے اس میں ج کی طرف جانے کی کوک بھری اور حرکت مستدیرہ نے ء کی طرف آنے کی کنجی دی تو پتھر نہ ج کو جائے گا نہ ء کو آئے گا بلکہ ہ کی طرف اڑے گا تو لازم کہ نہ ایک پتھر بلکہ تمام اسباب صندوق پٹارے برتن پلنگ وغیرہ وغیرہ بلکہ انسان حیوان سب کے سب ہر وقت

ہوامیں اڑتے رہیں تم نے دیکھا کہ عرضیہ سے بھاگ کر خود اجسام میں کوک بھرتا اس سے بھی زیادہ کسی درجہ فاحش تھا[عـــہ۱]۔ لاجرم وہ گیارہ دلیلیں بھی لاجواب ہیں۔ (زیاداتِ فضلیہ) خاتمہ کتب حکمت یونانیہ یعنی ہدیہ سعیدیہ میں حرکت ارض پر کلام بسوط ہوا جس میں سے بہت اوپر اس کے ابطال پر آٹھ دلیلیں اپنی طبع زاد کرلیں جن میں سے ایک دفع دوم میں گزری۔ اور دو تذییل میں آتی ہیں پانچ کی یہاں تلخیص کریں یہ دلیلیں مرعوم مخالف تحرک باقی ہمنوا بغرض ہو وہوا بغرض فرض کُرہ کی حرکت وضعیہ پر کلام شدید ہے خصوصًا بطور طبیعات یونان جس میں ہدیہ سعیدیہ ہے بین بین ابطال بتوفیقہ تعالٰی اپنی تحقیق سے ان کا رُخ بدل کر تصحیح و تائید میں۔ لیں گے۔

دلیل ۱۰۱: ہوا کی حرکت شرقیہ[عـــہ۲] کہ اس قدر تیز ہے اس کے معمولی چلنے سے بدرجہا سخت ہوگی تو چاہیے پروائی کبھی چلتی معلوم ہی نہ ہو ہمیشہ پچھاؤ ہی رہے۔

دلیل ۱۰۲: پَر و غیرہ ہلکے اجسام پچھاؤ میں مغرب کو کیونکر جاتے ہیں حالانکہ وہ قہر آندھی مشرق کو چلتی ہوئی انہیں پیچھے پھینکتی ہے۔

دلیل ۱۰۳: تھمی ہوا میں دو پرند مساوی قوت سے مشرق و مغرب کو اڑیں اُن کی اُڑان کیونکر برابر رہتی ہے، حالانکہ ہوا پہلے کی معاون اور دوسرے کی معاوق ہے، یونہی دو کشتیاں۔

دلیل ۱۰۴: تیز پچھاؤ میں مغرب کو اڑنے والا پرند تیز جاتا ہے اور مشرق والا سُست کہ پچھآو اول کا معاون دوم کا معاوق ہے ہوا مشرق کو دورہ تو اس کا عکس لازم تھا کہ اول معاون پچھیاؤ ضعیف ہے اور معاوق حرکت شرقیہ قوی اور ثانی میں عکس، یونہی[عـــہ۳] یونہی دو کشتیاں۔

عـــہ۱: ان پانچ کا طبغراد کرنا مشکوک ہوگیا کہ ان کے ماخذ شرح حکمۃ العین میں نظر آئے جن کا بیان دفع۷-۸ میں گزرا، ہاں تو اردبعید نہیں بلکہ اظہر ہیں ورنہ شارح مذکور نے ان پر جو رد کیے ہدیہ سعیدیہ میں ان کے دفع ی طرف توجہ ہوتی یا انہیں دیکھ کر یہ دلائل ذکر ہی نہ کیے جاتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ۲: ہر جگہ ہم نے لفظ عرضیہ بوجہ معلوم کم کردیا ہے، ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ۳: یہاں زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دریا وہوا اس مزعوم حرکت کا کچھ اثر نہیں ہوتا بلکہ ظاہر موج و دوش کا اگر دریا ہے اور دونوں ساکن ہیں مشرقی غربی دونوں کشتیاں کہ مساوی قوت سے چلیں مساوی چلیں گی اور پانی جاری ہے تیز ہوگی اور دوسری سست اور دریا وہوا دونوں کی حرکت ایک طرف کو ہے تو موافق بہت تیز مخالف بہت سست اور دو طرف کو تو ہوا و دریا جس کی حرکت زائد ہے اس کی موافق بقدر اس زیادت کے تیز اور دوسری سست ۱۲ منہ غفرلہ۔

دلیل ۱۰۵: آدمی جب تیز ہوا میں اس کے سامنے آتا ہو، ہوا کو اپنی مدافعت کرتا پائے گا مگر یہاں مشرق و مغرب دونوں طرف چلنے میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔

اقول: ان پانچ دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ چلتی ہوا اپنے سامنے کی شَے کو دفع کرتی ہے اور یہ مدافعت یہاں نہیں، لہذا ہوا کی حرکت مستدیرہ باطل، اور وہ حرکت زمین کو لازم تھی اور انتفائے لازم انتفائے ملزوم ہے تو حرکتِ زمین باطل، مگر ہے یہ کہ معاونت اس وت حرکت اینیہ میں ہے جیسے پانی کی موجیں، ہوا کے جھونکے جس میں ہر لاحق مکان سابق میں آنا چاہتا ہے تو اسے دفع کرتا ہے اب اس ہوا یا پانی میں اگر مثلاً انسان چلے تو وہ ایسے مکان میں آیا جس پر لطمے اور صدمے متوالی چلے آتے ہیں لہذا اگر اس کا منہ ادھر کو ہے معاوقت پائے گا اور پشت تو معاونت، مگر حرکتِ وضعیہ حرکتِ واحدہ کل کرے کو عارض ہے نہ کہ اجزائے متفرقہ کی کثیر حرکات اینیہ متوالیہ کا مجموعہ کہ طبیعیات یونان میں جسم متصل وحدانی ہے اس میں بالفعل اجزاء ہی نہیں اور اگر اجزاء سے ترکب تو جب بھی حرکت وضعیہ میں تموج و تلاطم آب و ہوا کسی طرح تدافع نہیں اس میں کوئی جزدوسرے کو دفع نہیں کرتا کہ دفع کرے کہ اپنی راہ میں کسی کو اپنی طرف آگے یا ساکن یا اپنی جہت میں اپنے سے کم چلتا پائے۔ یہی تین صورتیں دفع کی ہیں اور وہ سب یہاں مفقود بلکہ سب اجزاء ایک ہی طرف کو یکساں چال سے اپنی اپنی جگہ قائم چلے جاتے ہیں تو جو جز جس جگہ بڑھنا چاہے اس سے پہلا جزاس کے وہاں پہنچنے سے پہلے اس کے لیے جگہ خالی کرچکا ہوگا اور جب یہاں تلاطم تدافع نہیں تو احساس کس کا ہوگا، اگر کہیے یہ تو کرے کی اپنی حالت ہوئی جب مثلاً انسان اس میں داخل ہوا تو تفرق اتصال بداہتہً ہوا اب ضرور ہے کہ آنے والا اسے دفع کرے۔

اقول: دفع تو جب کرے کہ یہ حصہ خود چلتا ہو، حصہ کوئی بھی نہیں چلتا کل کرہ متحرک ہے جس کے بعض اجزاء کی جگہ اب انسان ہے جسم اتصالِ اجزاء کے ماتحت ایک جزء دوسرے کو دفع نہ کرتا تھا اب اُسے بھی کوئی دفع نہ کرے گا۔ اگر کہے کلام اس میں ہے کہ وہ داخل مثل انسان اس حرکت کے خلافِ جہت اس جسم میں چلے تو اس کا مزاحم ہوگا اور مزاحم کی مدافعت ضرور۔

اقول: جب متابع ہے مزاحم کہاں اس حرکت کے ساتھ خود چل رہا ہے اس کی مخالفت نہیں کرتا ہاں اپنی ذاتی حرکت سے پانی یا ہوا کو چیرتا ہے اس میں جتنی معاونت ہوتی ہے ہوا کی ورنہ نہیں، بالجملہ یہاں اجزاء میں تدافع نہیں تو اس میں انسان جہاں داخل ہو یا چلے ایسے مکان میں ہوگا جس پر کسی طرف سے دفع نہیں اور اس پر حرکتِ منتظمہ نہیں خود اس کا شریک و تابع ہے تو کسی طرف نہ معاونت

پائے گا نہ مقاومت، یونہی اجسام اور مزعوم پر ان دلائل کی گنجائش۔

اقول: یہ کلام بروجہ تحقیق تھا کہ حرکتِ وضعیہ ان دلائل سے رَد نہیں ہوگی مگر ہم ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو یہ ہر گز وضعیہ نہیں بلکہ قطعی حرکت کی جدا حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ میں بے شک دفع ہی یوں یہ پانچوں دلائل بھی صحیح ہو جائیں گے۔ ان کی بناء دوسرے جسم کو دفع کرنے پر ہے اور ہمارے دلائل ۸۷ تا ۸۹ کی اجزاء کے تدافع و تلاطم اور خلاف میں ہے کہ اس سے ادق و احق ہے والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا والہ وصحبہ وسلم۔ بحمد اللہ تعالٰی ایک سو پانچ[۱۰۵] دلیلیں ہیں۔ نوے خاص ہماری ایجاد اور پندرہ اگلوں [عہ۱] سے، لیکن فصل اوّل کی پہلی اور دوم کی پچاس[۵۰] اور سوم کی دلیل نمبر ۸۳، یہ ۵۲ دلیلیں زمین کی حرکت گرد شمس اور حرکت گرد محور و دونوں کو باطل کرتی ہیں، اور فصل سوم کی ۸۴ تا ۱۰۵ باستثناء ۱۰۰، ۹۹ جملہ تینتیس[۳۳] خاص حرکت محوری کا رَد ہیں۔ اول کی آخیر گیارہ اور سوم کی ۶۳ تا ۸۲ بیس یہ، اور ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتس[۳۳] خاص حرکت گردش شمس کا رَد ہیں تو محور پر گردش زمین بہتر ۷۲، دلائل مردود اور آفتاب کے گرد زمین کا دورہ پچاسی[۸۵] دلیلوں سے باطل، وللہ الحمد وصلی اللہ تعالٰی علی نبی الحمد و اٰلہ وصحبہ الاکارم الحمد اٰمین!

(تذییل) رَدّ، دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں

الحمد للہ! ہم نے ابطالِ حرکت زمین پر ایک سو پانچ[۱۰۵] دلائل قاہرہ قائم کیے کتب گزشتگان مثل مجسطی بطلیموس و تحریر طوسی و شرح علامہ برجندی و تذکرہ طوسی و شرح فاضل خضری و شمس بازغہ تشدجو نپوری و ہدیہ فاضل خیر آبادی وغیرہا [عہ۲] میں بعض اور دلائل ہیں جن پر اگرچہ انہوں نے اعتماد کیا ہمارے نزدیک باطل ہیں۔

عہ۱: اگلوں کے کلام میں ہم نے چوبیس[۲۴] دلیلیں پائیں، ایک رَدِّ جاذ بیت میں صحیح ہے اور ہم نے اسے تین کر دیا اور تئیس[۲۳] زمین کی حرکتِ محوری کے رَد میں ان مین گیارہ محض باطل ہیں، ایکدفعہ دوم میں گزری اور دس تذییل میں آتی ہیں، ان میں دفع دوم والی اور دو آخر تذییل کی، یہ تین ایجادات فاضل خیر آبادی سے ہیں۔ رہیں بارہ ان میں پانچ کہ یہ بھی زیاداتِ فضلیہ میں جس شے کے ابطال کو تھیں اسے باطل نہ کر سکیں باقی سات کہ ان سے اگلوں کی تھیں اور انہوں نے خود رَد کر دیں۔ یوں تئیس کی تئیس رَد ہو گئیں مگر ہم نے زیادات فضلیہ کی پانچ کو رُخ بدل کر صحیح کر دیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ۲: مثل حکمۃ العین کاتبی قراوینی تلمیذ طوسی شرح حکمۃ العین میرک بخاری ۱۲ منہ غفرلہ۔

انہیں بھی مع مختصر کلام ذکر کردیں۔ وباللہ التوفیق وبہ استعین(اور توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور اسی سے میں مدد چاہتا ہوں)۔

وہ دس [۱] عــہ تعلیلیں ہیں کچھ اسی رنگ کی جو گزریں اور ہم نے ان کی تصحیح و توجیہ کی، انہیں مقدم رکھیں کہ جنس مقارن جنس ہو اور کچھ خالص اصول فلسفہ قدیمہ پر مبنی جن کے شافی و کافی ابطال میں بعونہ تعالی ایک مستقل کتاب الکلمۃ الملھمہ جدا تصنیف کی یہاں پر حوالہ کافی۔ واللہ الموفق۔

تعلیل اول : دو کشتیاں برابر قوت سے چلیں، ایک مشرق ایک مغرب کو، اگر زمین متحرک اور دریا اس کا تابع ہو تو لازم کہ شرقی بہت تیز نظر آئے کہ دو حرکتوں سے جاری ہے ایک اپنی تحریک ملاح سے دوسری دریا کی حرکت ارض سے ہے، اور غربی بہت آہستہ کہ صرف اپنی حرکت سے جاری ہے اور اس پر معًا وقت حرکت شرقیہ دریا کا طرہ بلکہ چاہیے اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، ہوا کو بھی اسی حرکتِ زمین سے متحرک ماننا نفع نہ دے گا اور شناعت بڑھے گا کہ اب شرقیہ تین طاقتوں سے جارہی ہے اور غربیہ پر دو طاقتیں مزاحم ہیں۔ (ہدیہ سعیدیہ)

اقول : یہ دلیل ۹۱ کا عکس ہے وہاں ہوا کو تابع زمین نہ مان کر لازم کیا تھا کہ متحرک غربی سے شرقی سے بہت سست ہے بلکہ خود بھی غربی ہو جائے یہاں دریا و ہوا کو تابع مان کر یہ لازم کرنا چاہا ہے کہ متحرک شرقی سے غربی بہت سست ہے بلکہ اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، یہاں بھی اس پر اقتصار کرنا نہ تھا اسی طرح کہنا تھا کہ بلکہ مغرب کو جانے والی مشرق کو جاتی معلوم ہو۔

اقول : عکس چاہا مگر نہ بنا، اصلًا وارد نہیں، زمین کو اگر حرکت اور دریا و ہوا کو اس کی تبعیت ہے تو اس میں جہال و اشجار اور یہ کشتیاں اور ان کے اور باہر کے تمام انسان حیوان سب یکساں شریک ہیں تو اس سے ان میں تفاوت نہیں پڑسکتا نہ کہ اس کے امتیاز کا ان کے پاس کوئی ذریعہ، کشتیاں اپنی چال سے

عــہ : پھر شرح حکمۃ العین میں ایک اور دلیل علیل (کمزور) دیکھی جس پر اس نے دوبارہ نفی حرکت اینیہ زمین اقتصار لیا۔

قال او تحریك من الوسط حرکتہ اینیۃ یعرض مایعرض لولم تکن فیہ[1] اھ **اقول: نعم:** لولا القسر فان قلت لایدوم **اقول: اولا** ممنوع و**ثانیا** فلم تنتف ھو بل دوامھا ۱۲ منہ غفرلہ "**میں کہتا ہوں** کہ آپ کی بات اس وقت قابل تسلیم ہے اگر قسر نہ ہو **(سوال)** قسر ہمیشہ تو نہیں رہے گا۔ **(جواب)(۱)** یہ ممنوع ہے۔ (ہوسکتا ہی قسر دائمی ہو)**(۲)** حرکت اینیہ سرے سے منتفی نہ ہوئی بلکہ اس کا دام منتفی ہو۔ (ترجمہ عبدالحکیم اشرف القادری)

---

[1] شرح حکمۃ العین

جتنا چلیں وہی محسوس ہوگا، برابر رفتار سے بڑھی ہیں تو برابر فاصلے سے ایک مشرق اور دوسری مغرب کو معلوم ہوگی مثلاً دریا کنارے ایک درخت کے محاذات سے چلیں اور وہیں کنارے جو کچھ لوگ کھڑے ہیں اگر صرف کشتیاں اس مشرق حرکت فی ثانیہ ۵۰۶ گز میں شریک ہوتیں اور وہ درخت و ناظرین اس سے جدا رہے اور ہر کشتی اس سیکنڈ میں مثلاً ایک ایک گز چلتی تو ضرور ایک ہی سیکنڈ کے بعد دونوں کشتیوں میں دو گز کا فاصلہ ہوجاتا اور درخت دونوں سے مغرب کی طرف رہ جاتا، غربی سے ۵۰۵ گز کے فصل پر اور مشرقی سے ۵۰۷ گز پر اور کنارے کے آدمی غربی کشتی کو بھی اسی تیز چال سے مشرقی کو بہتی دیکھتے کہ ایک سیکنڈ میں ۵۰۵ گز اڑ گئی نہ یہ کہ اس کی حرکت محسوس نہ ہوئی لیکن درخت و ناظرین سب اسی ایک ناؤ میں سوار ہیں جو اسی تیزی سے ان سب کو مشرق لیے جارہی ہے تو مشرقی کشتی اسی سیکنڈ میں وہاں سے ۵۰۷ گز ہٹی اور غربی ۵۰۵ گز اور درخت و ناظرین ۵۰۶ گز سب کے سب مشرق کو، تو درخت و ناظرین سے مشرقی کشتی کا فاصلہ صرف ایک گز مشرق کو ہوا اور غربی کا فقط ایک گز مغرب کو، لہٰذا ناظرین کشتیوں کو دیکھنے سے دور کشتی کے سوار درخت پر نظر سے یہی سمجھیں گے کہ اس سیکنڈ میں دونوں کشتیاں ایک ایک گز برابر چلیں اور یہ کہ شرقی مشرق کو ہٹی اور غربی مغرب کو۔ اس کی نظیر وہ کشتی ہے کہ مثلاً مشرق کو فی ثانیہ دس ۱۰ گز کی چال جارہی ہے اور کشتی کا طول بیس گز ہے اس کے وسط کے محاذی کنارے پر ایک درخت اور کچھ ناظریں ہیں اس کے محاذات سے دو شخص کشتی کے اندر ایک چال سے فی ثانیہ پانچ گز چلے ایک مشرق ایک مغرب کو، دونوں برابر دو ہی سیکنڈ میں کشتی کے کناروں پر پہنچیں گے اور اگر اپنی چال پر نظر کریں گے اس میں کچھ تفاوت نہ پائیں گے اور یقیناً ایک کشتی کے کنارے شرقی پر پہنچا دوسرا غربی پر، تو ضرور وہ مشرق کو ہٹا یہ مغرب کو، لیکن باہر والے ناظرین دیکھیں گے کہ وہ جو مشرق کو چلا ان سے تیس گز کے فاصلے پر ہوگیا کہ وہ سیکنڈ میں تیس گز کشتی بڑھی اور دس گز یہ، اور وہ جو مغرب کو چلا ان سے غربی ہونے کے عوض وہ بھی ان سے مشرق ہی کو ہٹا مگر صرف دس ۱۰ گز کہ یہ دس گز مغرب کو بڑھا اور کشتی اسے بیس گز مشرق کو لے گئی تو دراصل مشرق کو دس گز جانا ہوا تو ناظرین دونوں کو مشق میں ہٹتا پائیں گے مشرق کو تیز مغرب کو سست یونہی اندر چلنے والے اس درخت پر نظر کریں تو یہی دیکھیں گے کہ وہ دونوں سے مغرب کو رہ گیا مشرق سے تیس گز غربی سے دس گز، اور اگر ان کی چال کشتی کے برابر ہے تو ایک ہی سیکنڈ میں شرقی بیس گز مشرقی کو ہٹ جائے گا اور غربی وہیں کا وہیں نظر آئے گا۔، درخت و ناظرین کی محاذات نہ چھوڑے گا کہ جتنا یہ مغرب کو بڑھتا ہے کشتی اتنا ہی اسے مشرق کو لے جاتی ہے دونوں چالیں ساقط ہوکر محاذات قائم رہی۔ تو وہ جو تم چاہتے ہو یہاں کشتی نشینوں اور ناظرین سب کو محسوس ہوا اس لیے کہ ناظرین اور وہ درخت جس سے سوارانِ کشتی نے اندازہ کیا کہ کشتی کی چال میں شریک نہ تھے بخلاف صورتِ سابقہ کہ اس میں

برابر ہیں تو کوئی ذریعۂ امتیاز نہیں کشتی کی ذاتی ہی چالیں سب کو محسوس ہوں گی وہیں تو اس کے امتیاز کے لیے وہ ناظرین ہوں جو کُرہ زمین و ہوا سے باہر ہوں کہ اس کی چال میں شریک نہ ہوں یا اہل زمین کے اپنے اور اس کے لیے اسی قسم کی کوئی ساکن شے ہو، وہ کہاں، کواکبہ کا بعد اتنا ہے کہ کشتیوں کی یہ چالیں وہاں ایک نقطہ ہیں۔ سحاب ضرور قریب ہے دو چار ہی میل اونچا ہے مگر وہ خود اسی ناؤ میں سوار ہے بذریعہ ہوا شریک رفتار ہے لہذا امتیاز معدوم اور اعتراض ساقط۔

تعلیل دوم : دو طائر تھمی ہوا میں ایک پرواز سے مشرق و مغرب کو اڑے اگر ہوا بھی زمین کے ساتھ متحرک ہے تو مشرقی بہت تیز ہو جائے اور غربی ہوا میں ٹھہرا معلوم ہو یا بہت سست اور اگر نہیں تو معلوم کہ وہ مشرق کو اڑے غرب میں پڑے۔ (ہدیہ)

اقول : یہ کوئی نئی بات نہیں تعلیل سابق اور دلیل ۹۱ کو جمع کر دیا ہے ہوا تابع نہ ماننے پر وہ دلیل ۹۱ ہے جو انکارِ تبعیت پر یقیناً صحیح ہے اور ماننے پر ہی تعلیل اول ہے جو تبعیت مانو تو باطل نہ مانو تو باطل۔ مانو تو اس روشن بیان سے جو ابھی سنا اور نہ مانو تو کشتیوں پر ندوں کی اپنی ذاتی حرکتیں رہ گئیں، سرے سے بنائے دلیل ہی اڑ گئے۔ بالجملہ یہ تعلیل علیل کو ایک شق کے ابطال سے کلیل۔

تعلیل سوم : حرکتِ یومیہ سب سے تیز حرکت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جسم جتنا لطیف تر اس کی حرکت سریع تر۔ ہوا اجسام ارضیہ سے بہت تیز جاتی ہے تو اس حرکت کا فلک ہی کے لیے ثابت کرنا زیادہ مناسب کہ ہوا و نار سے بھی لطیف تر ہے [عــہ۱] (تحریر مجسطی مقالہ اُولیٰ فصل ہفتم) یہ صراحۃً نِری خطابی بات ہے۔ (شرح مجسطی)

اقول : اس کی نظیر ادھر سے بھی پیش ہوتی ہے کہ اتنے بڑے اجسام کے گھومنے سے چھوٹے جسم کا گھومنا آسان ہے۔ (سعیدیہ)

اولاً : مخالف [عــہ۲] آسمان کا قائل ہی نہیں اور لطیف معلوم یعنی ہوا کہ شریک حرکت مانتا ہے۔

ثانیاً : فلک کے الطف ہونے پر کیا دلیل۔ اگر علو کے عناصر میں دیکھ رہے ہیں کہ ہوا الطف اعلیٰ ہے اور یہ ان سے بھی اعلیٰ تو ان سے بھی الطف۔

اقول : یہ فلک میں میل مستقیم ماننا ہوگا۔ جو فلسفۂ قدیمہ کی بنا ڈھا دے گا اس کی تصریح ہے کہ

عــہ۱ : **اقول :** اس کی اتنی تقریر بھی ہم نے کی، اصل میں اتنی ہی ہے جو حاشیہ آئندہ میں شرح سے آتی ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

عــہ۲ : ان اعتراضوں سے کہ اکثر دلائل آئندہ پر بھی آئیں گے یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ تعلیل جس طرح تحقیقاً صحیح نہیں یوں ہی الزامی بھی نہیں ہو سکتیں۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

فلک جب ثقیل نہ ہو خفیف بھی نہیں اگر کہیے اس کی لطافت یہ کہ نظر نہیں آتا۔

اقول : اولاً : اس میں نار وہوا بھی شریک۔ **ثانیاً :** عدم لون نظر نہ آنے کو کافی اگرچہ کتنا ہی کثیف ہو۔

ثالثاً : نظر نہ آنا تمہاری جہالت ہے یہ سقف نیلگوں کہ نظر آرہی ہے یقیناً فلک قمر ہے جس کا اسلامی بیان خاتمہ میں آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی پھر اصل تعلیل پر۔ **ثالثاً ورابعاً :** دررَد اور زیر تعلیل ششم آسان ہیں۔

تعلیل چہارم : جرم [عـــہ] لطیف متشابہ الاجزا یعنی فلک سے حرکت مستدیرہ کی نفی اور جسم کثیف مختلف الاجزاء یعنی ارض کے لیے اثبات خلاف طبعیات ہے۔ (تحریر مجسطی)

اقول : اولاً : ان کے نزدیک فلک کہاں تو نفی بنفی موضوع ہے۔

ثانیاً : اجزائے زمین طبعیت میں مختلف نہیں کہ مثل فلک بسیط ہے اور امور زائد میں اختلاف جیسے جہال اربال، یہ فلکیات میں بھی معلوم و مشہود کامل و مبہمات و مدار میں کواکب اور ان کی حرکات وجہات اور جب یہ ان آٹھ افلاک میں منافی بساطت نہ ہوا فلک اعظم میں ہو تو کون مانع عدمِ علم علم عدم نہیں۔

ثالثاً : کون سا طبعیات کا مسئلہ ہے کہ کثافت مانع حرکت مستدیرہ ہے، غایت یہ کہ الطف انسب ہے۔ تو محض خطابت ہوئی۔

رابعاً : ہوا سے نفی ہوئی تو حرکت طبعیہ ارض کی قسریہ پر کیا اعتراض۔

خامساً وسادساً : زیر تعلیل ششم۔

تعلیل پنجم : فلک میں مبدء میل مستدیر ہے اور زمین میں مبدء میل مستقیم تو دونوں کی طبیعت متضاد کہ اگر زمین حرکت مستدیرہ قسری تو اس میں شریک فلک ہوجائے اور اشتراک ضدین جائز نہیں۔ (تحریر مجسطی) علامہ برجندی نے شرح میں اس پر دو اعتراض کیے۔

اول : تمہارے نزدیک فلک پر خرق محال تو کیونکہ معلوم ہوا کہ اس کے اجزاء میں میل مستقیم نہیں۔

دوم : کیا محال ہے کہ اجزاء میں میل مستقیم ہے اور کل میں میل مستدیر۔

عـــہ ۱ : شرح برجندی میں پہلے ہی فقرے کو ایک دلیل ٹھہرایا لطیف متشابہ الاجزاء سے نفی خلاف طبعیات ہے اور دوسرے فقرے کو دلیل سابق کا جزء ٹھہرایا کہ جرم کثیف کے لیے اثبات بیجا ہے کہ ہوا کہ فلک سے کم لطیف ہے وہ تو اجسام ارضیہ سے اشرع ہے تو حرکتِ مستدیرہ فلک ہی کو انسب انتہی اور اظہر وہ ہے جو ہم نے کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اقول : اولاً : جب تجزیہ فلک محال کی نسبت یہ پوچھنا کہ کہاں سے جانا کہ اس میں میل مستقیم نہیں کیا معنیٰ۔

ثانیاً : استحالہ خرق بر بنائے استحالہ میل مستقیم ہی کہتے ہیں اور اس کا استحالہ فلک واجزاء دونوں پر ایک ہی دلیل دیتے ہیں اگرچہ وہ مبطل اور ان کے دلائل باطل کلام اس تقدیر پر ہے۔

ثالثاً : جزو کل کی جب طبیعت متحد ہے جیسے زمین و کلوخ، تو مقتضائے طبع کا انجام لازم۔ علامہ عــہ سے ایسے اعتراضوں کا تعجب ہے صحیح اعتراض ہم بنائیں۔

فاقول : اولاً : مخالف فلک ہی کا قائل نہیں، اس میں مبدء میل مستدیر درکنار۔

ثانیاً : نہ وہ زمین میں مبدء میل مستقیم مانے، ڈھیلے کا گرانا جذب سے ہے۔

ثالثاً : تمہارے نزدیک فلک کی حرکتِ مستدیرہ طبعی نہیں زمین میں طبعی ہو تو متضاد طبائع کا مقتضٰی میں اشتراک کب ہو، اور محال یہی ہے۔

رابعاً : یہی کہ بفرض غلط باطل ہوئی تو حرکت طبعیہ قسریہ کو اشتراک سے کیا علاقہ۔

خامساً وسادساً وسابعاً : عنقریب۔

تعلیل ششم : حرکت میں نئی نئی وضعیں بدلنے کو ہوتی ہے، زمین کو اس کی حاجت نہیں کہ گردشِ فلک سے خود اس کی وضعیں بدل رہی ہیں، فاضل خضری نے اسے نظر کرکے کہا فیہ مافیہ۔

اقول : اولاً : مخالف منکر فلک۔

ثانیاً : گردش فلک ناثابت۔

ثالثاً : اس میں مبد میل مستدیر ثابت۔

رابعاً : بلکہ ہم نے ثابت کیا ہے کہ اصول فلسفہ قدیمہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ محال۔

یہ سب باتیں و تعلیل ہماری کتاب "الکلمۃ الملھمہ" میں ہیں وباللہ التوفیق یہ تینوں وجہیں تعلیل پنجم پر بھی رَد ہیں اور اخیر کی دو تعلیل سوم وچہارم پر بھی۔

خامساً : حاجت نہ ہونا اس وقت ہوتا کہ فلک وارض میں اقطاب وجہت وقدر حرکت سب متحد ہوتے ان میں کسی کا اختلاف تبدل وضع میں تبدیل کردے گا زمین کو کیا ضروری کہ سب باتوں میں فلک کے

عــہ : یہ دونوں اعتراض ہم نے حدائق میں دیکھے تھے اور گمان تھا کہ یہ اس کی اپنی جہالت کثیرہ سے ہیں مگر شرح مجسطی سے کھلا وہ آخذ ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

موافق ہی حرکت کرے اور جب کسی بات میں مخالفت کی تو ضروری حرکت فلک سے تبدیل اور طرح کی ہوگی اور حرکتِ ارض سے اور طور کی، پھر استغناء کیوں!

سادسًا : فرض کیا کہ زمین موافقت پر مجبور تو ہم دیکھتے ہیں فلک الافلاک حرکت یومیہ کررہا ہے اور فلک البروج درقول ممثل متفق اقطاب وجہت ومقدر پر ایک سی حرکت ہے، اگر سب سے اختلاف ضرور تو یہ آٹھوں متفق کیے اور اگر بعض سے کافی تو زمین اگر فلک الافلاک کے موافق متحرک ہو توان آٹھ کی مخالفت ہے، ان آٹھ کے موافق تو اس ایک سے پھر استغناء کیسا!

سابعًا : فرض کیا کہ سب افلاک ایک سے متحرک ہوں اور زمین بھی ان کے موافق پھر بھی زمین کو حرکت سے کون مانع تھا۔ وہ ذی شعور ہیں جان کر بھی اوروں کی حرکت کو کسی نے اپنے لیے کافی نہ جانا، زمین کو کیا خبر کہ اور بھی کوئی اسی حرکت سے متحرک ہے میں کیوں کروں۔

ثامنًا : فلک ہی سے وضعیں بدلنا کیا ضرور، کُرہ نار اگر متحرک ہے اور ہواو آب تو ساکن ہیں ان سے وضعیں بدلیں گی۔

تاسعًا : مخالف کے نزدیک زمین کی حرکت وضع بدلنے کو نہیں بلکہ جذب سے نفرت یا ہر چیز کے کسبِ نور وحرارت کے لیے، جس کی تقریر تجزیہ ۳۳ میں گزری۔

عاشرہ : بلکہ ہم نے الکلمۃ الملھمہ کے مقامِ نہم میں روشن کیا ہے کہ حرکت کے لیے کوئی غرض ہی ضرور نہیں نفس کی حرکت بھی مطلوب طبع ہو سکتی ہے۔

تعلیل ہفتم : جس پر تذکرہ سے آج تک اعتماد ہوا بلکہ طوسی [عہ ۱] پھر جونپوری نے شمس بازغہ میں ۹۱، ۹۰ دو صحیح دلیلوں کو رَد کرکے اسی پر مدار رکھا کہ طبیعت زمین میں مبدء میل مستقیم ہے جو ڈھیلا گرنے سے ظاہر اور جس میں مبدء میل مستقیم ہونا محال ہے کہ بالطبع [عہ ۲] حرکت مستدیرہ بری اور ہدیہ میں اسے یوں تعبیر کیا گیا اس میں مبدء میل مستدیر نہیں ہو سکتا۔

اقول : یہ دلیل بھی [عہ ۳] نہ الزامی ہو سکتی ہے نہ تحقیقی۔

عہ ۱ : یوں ہی طوسی کے تلمیذ قزوینی نے حکمۃ العین میں دلیل ۹۸ ورد کرکے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ ۲ : کاتبی مذکور نے مطلق کہا کہ اس کو حرکت مستدیرہ محال ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ ۳ : یعنی تعلیل سوم سے ہشتم تک چاروں تعلیلوں کا بھی یہی حال تھا جیسا کہ ان کے رَدّوں سے ظاہر ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

اولاً : مخالف میل کا قائل نہیں۔

ثانیاً : وہ حرکت مستدیرہ طبعی نہیں مانتا بلکہ جذب شمس ونافریت سے، مقتضاء نافریت پر جاتی تو طبعی ہوتی اور بوقتِ جذب اس کا حدوث منافیِ طبیعت نہ ہوتا کہ حرکتِ طبعیہ حدوث منافرہی کے وقت ہوتی ہے مگر وہ بیچ میں ہوکر نکلی، یہ ہرگز مقتضائے طبع نہیں۔

ثالثاً : طبعیہ کا رد ہوا قسریہ سے کیا مانع ۹۰ مبدء میل ایک طبعی دوسری قسری کا اجتماع جائز بلکہ واقع ہے اور پھینکا ہوا پتھر دونوں کا جامع ہے۔

تعلیل ہشتم : حرکتِ زمین طبعی وارادی نہ ہونا ظاہر، قسری یوں نہیں ہوسکتی کہ ان کے نزدیک دائمہ ہے اور قسر کو دوام نہیں ورنہ وجوہ میں تعلیل لازم آئے۔ فاضل خضری نے اسے بھی نقل کرکے فیہ ما فیہ کہا اور علامہ برجندی نے شرح مجسطی میں یوں تفصیل کی : طبعیہ نہیں ہوسکتی کہ میل مستقیم رکھتی ہے نہ ارادیہ کہ ارادہ کا نفس ہے اور عناصر سے نفس متعلق نہیں ہوتا مگر بعد ترکیب نہ قسریہ کہ ان کے نزدیک ازلی ہے اور قسری کا ازلی ہونا محال، طبیعات میں ان سب پر براہین ہیں اور عرضیہ نہ ہونا ظاہر، تو زمین کو کسی طرح حرکتِ مستدیرہ نہیں۔ پھر کہا یہ برہان تام ہے۔

اقول : اولاً : نفی طبیعیہ کی اس وجہ پر کلام گزرا، ہاں ایک اور وجہ ہے جس پر کلام ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ میں ہے۔

ثانیاً : زمین کا ذات ارادہ نہ ہونا فریقین کو مسلم ورنہ قبل ترکیب تعلق نفس کا امتناع ممنوع۔

ثالثاً : ہیئت جدیدہ قائل حدوث زمین ہے جیسا کہ یہی حق ہے تو قضیہ دائمہ نہیں فعلیہ ہے۔

رابعاً : باطل ہوئی تو ازلیت نہ کہ حرکت۔

خامساً : ہمارے نزدیک یہ مقدمہ کہ قسر ازلی نہیں، یوں حق ہے کہ ازل میں کوئی شَے قابلِ مقسوریت ہو رہی نہیں ہوسکتی کہ عالم بجمیع اجزائیہ حادث ہے فلسفہ اس پر کیا دلیل رکھتا اس کے رد میں ہماری کتاب الکلمۃ الملمتۃ کا مقام دوازدہم ہے۔

تعلیل نہم : ان کے نزدیک یہ حرکت غیر متناہیہ ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ خضری نے اسے قرب کہا۔

اقول : اولاً : حرکت کا ابطال نہ ہوا بلکہ لاتناہی ہے۔

ثانیاً وہ ضرور اسے حادث ابدی غیر منقطع اور قاسر کو قوتِ جسمانی یعنی جذب شمس ہی مانتے ہیں تو دلیل اگرچہ تحقیقی ہوتی کہ حرکت منقطعہ بارادہ الہیہ کا استحالہ ثابت نہ کرتی مگر الزامی تھی۔

اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتا کہ قوتِ جسمانیہ کا انقطاع عقلاً واجب لیکن ہیئت جدیدہ کہ اس کا تسلیم ہونا درکنار فلسفہ یونان پر بھی ثابت نہیں اس کے روشن بیان میں ہماری کتاب الکلمۃ الملہمۃ کا مقام ۲۲ ہے۔

نوٹ : تکملہ کے بعد کا صفحہ ہی نہیں ہے، اصل میں یہیں پر ختم ہے۔

رسالہ

الکلمۃ الملھَمَۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوِھاء الفلسفۃ المشئمۃ[۱۳۳۸ھ]

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لیے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد للہ و کفٰی و سلم علٰی عبادہ الذین اصطفٰی اللہ خیر امّا یشرکون بل اللہ خیر و اعلٰی و اجل و اکرم اعوذ باللہ من نزغات الفلسفۃ فما ھوالا فل و سفہ قال الفقیر عبد المصطفٰی احمد رضا المحمدی السنّی الحنفی القادری البرکاتی غفر اللہ تعالٰی لہ ما مضٰی من سیّئاتہ وما یأتی۔

سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور بس، اور سلام ہو اس کے برگزیدہ بندوں پر، کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے ساختہ شریک، بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت و کرم والا ہے میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ کے وسوسوں سے وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے۔ کہتا ہے فقیر عبد المصطفٰی احمد رضا سنی حنفی قادری برکاتی۔ اللہ تعالٰی اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی مغفرت فرما۔

بعونہٖ تعالٰی فقیر نے رَدِّ فلسفہ جدیدہ میں ایک بسوط کتاب مسمّٰی بنام تاریخی

فوزِ مبین درردِّ حرکتِ زمین لکھی جس میں ایک سو پانچ ۱۰۵ دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی، اور جاذ بیت و نافریت و غیر ھما مزعومات فلسفہ جدیدہ پروہ روشن رَد کیے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحمدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہوجائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے مَس نہیں، اس کی فصل سوم میں ایک تذئیل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کیے، کہ فلسفہ قدیمہ نے رَدِّ حرکت زمین پر دئیے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا۔ کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں، ان میں سے تعلیل پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدء میل مستقیم ہے تو مبدء میل مستدیر محال، ہشتم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعًا وارادةً نہ ہونا ظاہر اور قسر کو دوام نہیں، نہم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعیات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ، اور زمین ذات ارادہ نہیں۔ ان کے ردنے اصول فلسفہ قدیمہ کے ازہاق وابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تیس مقام ان کے رَد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہوگیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیچہ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذییل ان مقامات جلیل کے سبب بہت طویل ہوگئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمن معروف بہ مولوی مصطفٰی رضا خان سلمہ الملک المنان وابقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو رَدِّ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب رِدّ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری رِدّ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل النصاف بعون الملک الوہاب یہ ہے مسمّٰی بنام تاریخی۔ الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ لوھاءِ فلسفۃ المشئمۃ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرفہ کی شناعتوں جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں، پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحمدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا۔ علوم ریاضیہ وہندسہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی وبس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزۃ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و علیہم اجمعین خاتمۃ المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا تم اپنے علوم دینیہ کیطرف متوجہ رہو

ان علوم کو خود حل کرلوگے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے۔ حسب ارشاد سامی بعونہ تعالٰی فقیر نے حساب وجبر ومقابلہ ولوگارثم وعلم مربعات، وعلم مثلث کروی وعلم ہیئت قدیمہ وہیأت جدیدہ وزیجات وارثما طیقی وغیرہا میں تصنیفات فائقہ وتحریرات رائقہ لکھیں اور صدہا قواعد وضوابط خود ایجاد کیے۔ تحدثا بنعمۃ اللہ یہ بحمداللہ تعالٰی اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ ان کو خود حل کرلوگے۔ فلسفہ قدیمہ کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلٰیحضرت قدس سرہ الشریف سے پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر بحمداللہ تعالٰی روزِ اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ابد قرار بارگاہِ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوۃ والتحیۃ سے دو خدمتیں اس خانہ زاد ہیچکارہ کے سپرد ہوئیں، اِفتاء اور رَدِّ وہابیہ، انہوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۴۵ برس سے زائد ہوئے کہ بحمداللہ تعالٰی فلسفہ کیطرف رخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور ان کی قباحتوں، شناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے ناظرین والاتمکین اہل انصاف لادین سے امید کہ حسبِ عادت متفلسفہ لِم ولانسلم وانکار واضحات وتشکیک بے ثبات وفارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں، ان کے اَجِلّہ اکابر ماہرین ابن سینا سے جونپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رَدّ وطرد نہ ہوتے رہے، فلسفہ مزخرفہ کا شیوہ ہی یہ ہے کہ ؎

ہر کہ آمد عمارتے نَوساخت   رفت ومنزل بدیگرے پرداخت [1]

(جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کردی۔ ت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتداہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۴۵ سال سے زائد ہوئے کہ اس کا نام نہ لیا لغو وفضول ابحاث کی حاجت نہیں، بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے۔ اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اس کے احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

وباللہ العصمۃ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور اللہ تعالٰی کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے بچاؤ ہوسکتا ہے، اور اللہ حق فرماتا ہے، اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے، اور ہمارے لیے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے (ت)

---

[1] گلستان سعدی درسبب تالیف مکتبہ اویسیہ بہاولپور ص ۱۳

اس کی تقریب یوں ہوئی ۱۸ صفر ۱۳۳۸ھ کو ولداعزہ مولنا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلی مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کاسمہ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعوی کیا ہے کہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے۔ طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کردیئے جائیں گے۔ یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے اس کے ضمن میں بعض دلائل رَدِّ حرکت زمین کے لکھے جب انہیں طویل ہوتا دیکھا جدا کرلیے اور رَدِ فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالٰی کافل وکافل کتاب فوزمبین لکھی اس کی تذلیل نے رد فلسفہ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جدا کرکے بحمدہ تعالٰی یہ کتاب الکلمۃ الملھمۃ تیار ہوئی۔

والحمدللہ رب العلمین اب ہم ان مقاماتِ عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہوسکتی ہے۔ (ت)

مقام اوّل

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مرجح کا دستِ نگر نہ کسی استعداد کا پابند یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔

"وَيَفۡعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ"[1] "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيۡدُ"[2]

اوراللہ جو چاہے کرے، جب جو چاہے کرے، اختیار اسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کرلیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے ان میں سے جسے جی چاہے اٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر ویکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اس فعال لما یرید کے ارادہ کا کیا کہنا۔

اقول: (میں کہتا ہوں، ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترجیح بلامرجح ہے، دو متساویوں

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۲۷

[2] القرآن الکریم ۱۱/ ۱۰۷

میں سے ایک خود ہی راجح ہوجائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرجح ہے اور ترجیح بلامرجح میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہۃً واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلامرجح ہے۔ فلسفی اس کے فاعل مختار ہونے سے کفر وانکار رکھتا ہے مگر الحمدللہ کہ افلاک وکواکب اور ان کی حرکات نے اپنے خالق عزوجل کا مختار مطلق ہونا روشن کردیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے منہ میں پتھر دے دیا، فلسفہ کا اِدّعاء ہے کہ۔

(۱) افلاک بسیط میں ہر فلک کی طبیعت [۱]واحد، [۲]مادہ واحد ہے، اگرچہ باہم افلاک کے طبائع ومواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کرسکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں ولہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے کہ وہی نسق واحد پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ ان میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اڑے اس کی شکل کروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل عہ دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کرسکتا کہ اس کی نسبت سب طرف

عـــہ: متفلسف جونپوری نے اپنی ظلمت نازغہ مسمے ظلمًا شمس بازغہ کی فصل حیز میں کہا۔

وجود الجسم بدون فاعل وان کان غیر ممکن لکن نسبۃ الفاعل الی جمیع الاحیاز علی السواء فلایکن تعیین الحیز منہ مالم یکن لطبیعۃ الجسم خصوصیۃ معہ[1]۔

جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن فاعل کی نسبت چونکہ تمام حیزوں کی طرف برابر ہے لہذا کسی خاص حیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعتِ جسم کو اس حیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو۔ (ت)

دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص حیز میں پیدا کرسکے جب تک طبیعت ہی کو اس حیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

"كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (۳۵)"[2] ۱۲۔ منہ غفرلہ

یونہی مہر کردیتا ہے اللہ تعالٰی متکبر سرکش کے سارے دل پر۔ (ت)

---

[1] الشمس البازغہ، فصل وبالحری ان یبین ان کل مالایمکن خلوالجسم عنہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

[2] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

برابر ہے، اگر ترجیح دے بلا مرجح ہو اور یہ محال ہے۔

فلسفہ ذو سفہ اپنے یہ تینوں ادعاء یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اوّلاً ہر فلک کی شکل و حرکت وجہت اور پرزے اور ان کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں، پھر سوالات گنائیں۔

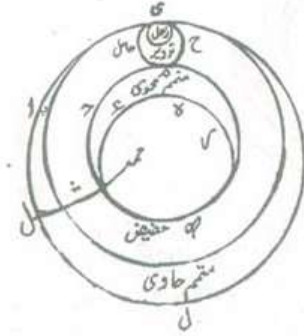
امر عام: تو یہ ہے کہ ہر فلک کرہ مجوفہ ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر **فلک اطلس** سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خطِ استواء واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیرین کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کواکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔

اقول: نہیں کہنا جزاف ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں، کیا استحالہ ہے کہ اس میں کچھ کواکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کواکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیف کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سحابی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بعد منظر و قرب باہم ان کے اجرام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت: اس کا مرکز اس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے، یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگا رنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں، ساتویں آسمان کے ممثلات مرکز و اقطاب وجہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لیے ان کو ممثلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کواکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں۔

اقول: ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوئی ہے زیج اجد میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عرقوب الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع کوئی ۶۵ میں جیسے رکبۃ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیرّ الفبلکہ، یوں ہی فی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

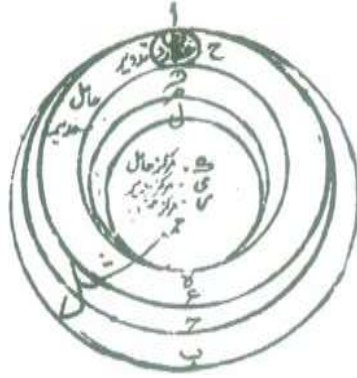
فرق ہوگا۔ تو ضرور سب کی جدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف۔

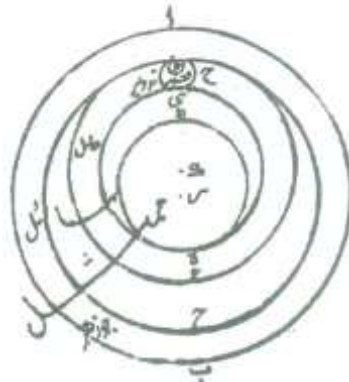
فلک زحل: اس میں پانچ پرزے مختلف الشکل ہیں اء ممثل مرکز پر ہے کہ مرکز عالم ہے۔ اس کے ثخن میں ح ب سطح حامل مرکزہ پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محدب و مقعر متوازی ہیں اکا متوازی ء ہے اور ب کا متوازی ح، لاجرم اس حامل کے سبب مثل میں دو کلیاں بچیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے، اوپر کی کلی اب نقطہ آ ء ح ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے متمم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کلی ج ء نقطہ حضیض ک پر پتلی اور پھر م تک چوڑی ہوتی گئی ہے ثخن حامل ح ب میں ح تدویر ہے یعنی ایک مستقل کرہ کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں، اور ایک کنارے کا جوف ہے اس جوف میں ط کوکب مثل زحل مرکز ہے متمم حاوی و محوی کی چال جہت وقدر و مرکز و قطب میں وہی ممثل کی چال ہے ہر روز ۸ ثالثے کہ اس کے محدب و مقعر انہیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز دو دقیقے ۳۵ ثالثے تدویر کی ۵۷ قہ دقیقے ۷ ثانیے ۴۴ ثالثے۔

فلک مشتری: سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثالثے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثالثے۔

فلک مریخ: حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے، ۴۰ ثالثے تدویر، ۲۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۴۰ ثالثے باقی سب باتوں میں بدستور۔

فلک شمس: اس میں چار پرزے ہیں، شکل وہی ہے جو گزری، صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں، اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۱۲ ثالثے۔ باقی بدستور۔

فلک زہرہ: سابق کی طرح پانچ پرزے، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثالثے باقی اسی طرح۔

فلک عطارد: سات پرزے ہے۔

ال ممثل مرکزر پر مرکز عالم ہے ام مدیر مرکزی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی، ل م، اھ حامل مرکزک پر اس کا متمم حاوی ح ء محوی م ھ اھ حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد ممثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیئے ۳۲ ثالثے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانیے، ۷ ثالثے۔

فلک قمر: چھ پرزے ہیں اط ممثل مرکزر پر، ب ح جوزہرہ ح مائل نیز مرکز پر، متمم حاوی ء ج محوی ط ی۔ ہ ء حامل مرکزک پر، ح تدویر ط قمر ممثل بدستور۔

جوزہر ۳ دقیقے ۱۰ ثانیئے، ۷، ۳ ثالثے مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے، ۷ ثانیئے ۴۳ ثالثے حامل ۲۴ درجے ۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیئے ۲۲ ثالثے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیئے ۵۶ ثالثے، یہ تمام حرکات

مثل منطقۃ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے خمسہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروح تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) اقول : مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضاء طبع بسیط نے کس بناء پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطحیں متبائن بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن اگر کہیے بنتا تو یہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول : یہ مانع خارج سے ہے تو قسر ہوا، ایک تو افلاک پر قسر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہیے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اقول : مادہ متحیز بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیز ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہوسکتی۔ کمانص علیہ ابن سینافی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لیے ہے تو اس وقت تحیز ہیولٰی کہاں، اگر کہیے مادہ میں اسی کھکل شکل کی قابلیت تھی۔

اقول : اولا : مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہر گونہ اتصال و انفصال ہی کے لیے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہوں گی فلک پر کہ استحالہ خرق والتیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تجدید جہت سے۔

ثانیا : مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہوجائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانبِ مادہ مستند نہیں ہوسکتی۔

(۲) فلک[1] تو بسیط ہے ہر جہت سے اسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا ممثلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء[2] نے تین مہمل تحکمات سے دیا۔

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔

اقول : اولا : یہ بداہۃً نرے تحکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے، دوسرے سے ابا نہ سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، ومن ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعوی کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیًا : کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالمادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی، ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں ممثل وخارج کی، فلک علویات وزہرہ میں تین تین ممثل وحامل وتدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوزہر ومائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گزرا۔ اور فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں ممثل وحامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شک نہیں کہ مادہ واحد ہے، وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کدھر سے آئی۔ یونہی تعلق وتشبہ کے لیے مختلف راہیں لینا کیونکر، حالانکہ سب پرزوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی چہ۔

ثالثًا : کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق وتشبہ حرکت شرقیہ ہی سے ہوسکا غربیہ سے ناممکن تھا۔ اور باقی آٹھ کا غربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعًا : افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں، برتقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ برتقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

---

[1] مواقف وموقف رابع اول فصل دوم قسم اول مقصد دوم ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] مثل صدرا وغیرہ ۱۲ منہ۔

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصًا اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے باقی آٹھوں افلاک کلیہ اقطاب و محاور و مناطق وجہت وقدر حرکت سب میں متوافق ہیں۔ یہ تشبہ کیسا تبین حرکت میں مفارقات سے تشبہ یہ بگھارتے ہیں کہ مفارقات کے لیے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعۃً حاصل نہیں کرسکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلتے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل تو ہوجائیں اگرچہ علٰی وجہ التعاقب۔

اقول: اوّلًا: یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیًا: وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے یہ تشبیہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثًا: فرض کردم کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معًا ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معًا دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبہ ہے معًا دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہوکر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

رابعًا: ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پھر دہراتا ہے۔ اگر اس قدر اوضاع تبدل سے تشبہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کرکے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لیے تھی وہ مل گئی اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبہ حاصل ہوچکا۔ اب تجدد وتغیر نرا تباین رہ گیا اور اگر ان سے تشبہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہوجائے گا۔ نا محصل تشبہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہوجائے گا اول تو یہ خود باطل، اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہوگئی۔ ۔اب تھمنا واجب تھا،

خامسًا: قطع نظر اس سے کہ نا محصل کبھی خود محصل کیونکر ہوجائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبہ کبھی حاصل ہوسکتی ہے یا کبھی نہیں اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہوسکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہوجائے گا تواسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکت فلک نہیں کہ کوئی حرکت فلک منقطعہ نہیں، بالجملہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہرحال حرکتِ فلک باطل۔

سادسًا: مفارقات تجدد و تغیرّ سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعًا: مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مرجح ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اسے لیا۔

ثامنًا: بلکہ تشبہ بالسکون ابتدًا خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جدا رہا اور حرکت میں اسے اصالۃً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالۃً ان موہوماتِ ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام پنجم میں آتی ہے ان شاءاللہ۔

تاسعًا: اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائمًا التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہّ حاصل ہوتے۔

عاشرًا: یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا۔ تلك عشرۃ کاملۃ (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳) [عہ۱] وضعیہ کے لیے تعین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔

اقول: جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہوسکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمے ممکن، تو یہ غیر متناہی در غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس [عہ۲] کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

عـــہ۱: مواقف محل مذکور ۱۲ منہ

عـــہ۲: یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جونپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے، تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک رفو کرنے کو کہا، ممکن کہ نفس شاعرہ فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)

اقول : نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کردے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبعہ محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عزوجل سب سے اعز واعلٰی ہے، فمالکم لاتؤمنون (تمہیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ت) برتقدیر اول یہ استعداد یہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اوّل اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آش درکاسہ کہ ترجیح بلا مرجح لازم طوسی [عہ] نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل بتا چکی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین وجہت وقدر وحرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، وہمیں نہ معلوم۔ ان شاء اللہ تعالٰی

(رد) اوّلاً اقول : قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول : جواب تو ابھی سنو گے مگر تف ہے ان کے ادعائے علم وحکمت پر کہ فلک پر یہ اعتقاد رکھیں اور خالق افلاک عزجلالہ کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اس کی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کرسکتا۔ اسی مستشرق جونپوری نے لایمکن منہ[1] کہا ہے۔

ان لھم ولا دعائھم العقل فضلا من ادعائھم الاسلام،

ان کا دعوی عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ دعوی اسلام (ت)

عــــہ: نقلہ السیالکوتی فی حاشیۃ شرح المواقف ۱۲ منہ۔

اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الشمس البازغۃ فصل وبالحری ان یبین ان کل مالا یمکن خلو الجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

ثانیًا : مبدء میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے تخلف ہوسکتا ہے۔ (سید شریف)

اقول : نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبدء میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیالکوٹی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔

اقول : دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر قصر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناط حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ یہاں مقصود۔

ثالثًا اقول : تخصیص قطبین و قدر وجہت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل اجنبی ان پانچ میں حصر قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول وسوم بوجہ بساطۃ، دوم وچہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قسر، جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقینًا معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنیٰ کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

رابعًا اقول : مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کردیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کرچکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مندفع ہے گو ہمیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطق میں ان کا عمر گنوانا۔

(۳) اقول : فلک اطلس کے لیے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثالثے ۲۶ رابعے میں دورہ پورا کرے کسی نے معین کی، اگر کہیے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول : یہ ترجیح بلامرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا۔ نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے، کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لیے مقصود بالعرض ہے اگر بلاحرکت وصول ہوسکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر کہیے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے۔ تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول : ضرور ہوتا اور تمہیں اس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع بے اس کے ناممکن نفس ارادہ کو مخصص ومرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل،

اگر کہیے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول : کیوں الٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اس کی تعیین تو اسی کی حرکت سے ہوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کرو اس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵)اقول : یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶)اقول : تقاطع معدل و منطقہ پر کون حامل ہے، کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷)اقول : ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ اگلوں کا خیال تھا جتنا تبدل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو اس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادی یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸)اقول : یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں نقاط کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹)اقول : فلک ثوابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰)اقول : جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے نہیں ہوسکتے تھے پھر تعین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱)اقول : پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعین کہاں سے آئی مثلاً شعری یمانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ یمانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲و۱۳)اقول : پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴)اقول : کواکب کو حرکت کل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر نہ ہوئیں۔

(۱۵)اقول : ستارے ذی لون ہوئے کہ نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶)اقول : ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(۱۷تا۲۴)اقول : ۷ سے ۱۴ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔

(۲۵)اقول : ایک ہی فلک کے پرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(۲۶)اقول : فلک عطارد وقمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔

(۲۷)اقول : ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸)اقول : ہر حاصل اور اس کے دونوں متمموں کے مخصوص دل میں جن سے کمی بیشی غیر متناہی وجوہ پر ممکن ہے، حامل جتنا چوڑا ہوتا متمم پتلے ہوتے وبالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کیسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول : اولاً : اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً : یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر متمم میں ایک طرف رقّت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب ثخن میں اختلاف جائز شکل میں کیوں منع تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل کروی ہو۔ (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالنوع نہ ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خطا اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلفہ ہیں، یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو متموں کے ثخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کردے گا۔ علامہ سیّد شریف قدس سرہ، نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول : اولاً : اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عدسی یا شلجمی ہونے میں کیا حرج، ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہوگا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف ثخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل کروی بھی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام ہیئات وفلکیات کو باطل کردے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد ثخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیًا: کلام ترجیح بلا مرجح میں ہے اس کے لیے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار، وہ نہ بسیط کا مادہ ہوسکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانبِ حضیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثًا: ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

رابعًا: یہ فلاسفہ اپنی ہیأت میں ہر متمم کی انتہاء ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حضیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین انواع ہیں۔

خامسًا: شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع، مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و تلاقی نہایات سے خود ہی پیدا ہوجائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہونی کیا دشوار۔

سادسًا: اب ایک اور ترجیح بلا مرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجمی کروی مثلث مربع مخمس حتی کہ متمموں کی طرح ہیات مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو با وصف اتحاد مادہ و شمول قابلیت ایک کا اختیار اسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مفر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجۃ البالغۃ۔

سابعًا: سب درکنار کرہ مجوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں۔ آٹھ مصمت ۳۵ مجوف اگر اسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہوسکی۔ **(مواقف)** اگر کہیے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول: اولًا: اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیًا: کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھر دے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنارے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں، جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ کلیان پرزے حاملوں میں یہ غار جن میں تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکر بنائے یہ مختلف افعال کدھر سے آئے (مواقف وغیرہ) اس کے چار جواب ہوئے۔

(ا) سب سے بالا سب سے نرالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لیے پھرتے ہو یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہموار سپاٹ ہیں، نہ کوئی پرزہ نہ ستارہ، انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر اور کیا جواب ہوسکتا۔ جونپوری بیچارہ اسے نقل کرکے اس کے سوا اور کیا کہے لاازیدعلی الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش ببیں حالش مپرس (یعنی اسکا چہرہ دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ ت۔) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کردینا منظور مگر فاعل مختار عزجلالہ، پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں، اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے فاعل مختار مان لیا مگر جحود وانکار برقرار ان کی سنئے۔

(ب) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہوسکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے۔ (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی ہمارا عین مقصود، اب تمام فلسفہ مزخرفہ باطل ومردود، لاجرم جونپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا کہ طوسی نے ایک گھر بنادیا اور سارا شہر ڈھادیا فلسفے کی کثیر چولیں اوکس عـــہ گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یہ ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صور نوعیہ فائض ہوئیں اور بعض نے ستارے بعض نے تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہوا چاہیں اور حامل وخارج غیر مرکز پر تھے تو متمموں کی کلیاں آپ ہی ضرورۃً پیدا ہوئیں ایضا طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی نہ کٹا۔

عـــہ: بمعنی النقص ۱۲ الجیلانی

اوّلاً : جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔

ثانیًا : اقول : پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لیے کس نے خاص کیا ہر صورت اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے۔(سید شریف)اور اس پر وہی رد ہے جو جواب ب پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ سنی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمالیا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جونپوری کے دل سے پوچھو کہ آرے چل گئے۔

قدبنى قصراوهدم مصرًاوبطل الدليل واثلم اصول كثيرة۔

تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا۔ دلیل باطل ہوگئی اور بہت سے اصول کمزور ہو گئے۔ (ت)

(د) جونپوری نے ان سب جوابوں کو رد کردیا اور اقرار کردیا کہ یہ سوالات بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جونپوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نضج کے بعد اچھے ہو تمہیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فائز ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی کہ ان میں بعض بعض کے جوف میں ہوں اور بعض بعض کے ثخن میں، اور جو ثخن میں ہوں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہوں کچھ نہ ہوں۔ ناچار آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے خوف ہوتے جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوتِ فعل میں تکثر نہ ہوا یونہی ان غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا۔ فقط اتنا چاہیے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسر وانکسار پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج تدویر متمم ان میں ہر پرزے بسیط ہے، انتہی۔

اقول : عجز کی شامت دیکھی کیا کیا انکھی بلواتی ہے۔

اوّلاً : تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استعفاء دیا جاتا ہے، کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں

ثانیًا : مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں، وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف علی الاول یہ اختلاف کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

ثالثًا: جوف دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گویا وہ مسلم ہے حالانکہ اس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضاء جوف نہ ہونا ہے وہ جونپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کردیا۔

رابعًا: ہاں عنایت الہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزاء کی نسبت مختلف عنایات پھر عنایات کی تعیین مقادیر کی تعیین مواضع کی تعیین وغیرہ وغیرہ سب بپابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا، اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہر ڈھادیا تم نے کون سی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیصیں فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری اللہ اللہ۔ اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ ہچکیاں لو دم توڑو ان کہیاں بولو مگر اس پر ایمان محال دل سے مان بھی چکے، زبان چباچبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا۔

"وَ جَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَیْقَنَتْهَاۤ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّ عُلُوًّا"[1]

اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔(ت)

خامسًا جونپوری وہی تو ہے جس نے فصل حیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کرسکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کررہا ہے۔

نے فروعت محکم آمد نے اصول　　　　شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ ورسول سے شرم آنی چاہیے۔ت)

جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین وآسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العلمین O وخسر ھنالك المبطلون O وقیل بعدا للقوم الظالمین O اف لکم ولما تعبدون من دون اللہ بھتم وتھتم ثمّ لاتؤمنون O

اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے اور فرمایا گیا کہ دور ہوں بے انصاف لوگ تف ہے تم پر اور ان بتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا پوجتے ہو۔ تم لاجواب ہو گئے اور فضول باتوں میں مشغول

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/۱۴

تعترفون ثم لاتنصرفون ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذھدیتنا وھب لنا من لدنك رحمۃ انّك انت الوھاب، وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا ومولانا محمد و الہ وصحبہ بغیر حساب۔ آمین

ہو گئے تو پھر ایمان نہیں لاتے ہو۔ اور اعتراف کرتے ہو پھر باز نہیں آتے ہو۔ اے رب! ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تونے ہمیں ہدایت دی، اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بیشک تو ہی بڑا دینے والا ہے۔
اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کے، اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے، خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ"[1] (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے، ت) بحمد اللہ تعالٰی فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شے عقل اوّل کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہوگیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن، یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر و فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی اسی لیے اسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا، حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار، فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے، دو حرفِ مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہِ ایمان سے یہ کانٹا بھی باذنہ عزوجل صاف ہوجائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات بھی نہ ہو اس سے ایک ہی شیئ صادر ہوسکتی دوسری کسی شیئ کا اس سے صدور محال اور واجب تعالٰی ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی ہیچ۔ وہ خبثاء اپنے اس مطلب پر

---

[1] القرآن الکریم ۳/۳۵

دلیل عــہ لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے، اورلم، ولانسلم (کیوں اور ہم نہیں مانتے ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعوی ودلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں ان کا دعوی اوراس پر ان کی دلیل ہے۔ مولٰی عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ ومتعالٰی ہے تو اس دعوی سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے مسلوب ہوسکتی ہیں نہ کسی دوسرے کے لیے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انہیں کی جوتی انہیں کا سر ہو، خبثاء سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اوراس کی صورت اوراس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات واعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر ان دو جہتوں سے فلک وعقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فکل میں نرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انہوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ بعض اور چونکے اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جوہر دھرے ہوئے ہیں۔ ہیولٰی وصورت انہوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا، بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو ایسے جہات کیا مبدا اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی نہ، نہ، نہ، الٰی آخرہ، خبثاء کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اسے تو موجد متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اس سہل وصاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالٰی اس کی توضیح وتفصیل وتتمیم وتکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ وتجہیل پھر حقیقت واقعہ کی تبیین وتسجیل کرکے بعونہ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعوی الواحد لایصدر عنہ الاالواحد خود ہی فرض محال وتناقض وجنون ہے۔

عــہ: ہم بتوفیقہ تعالٰی اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر وکافی کلام کردیں گے نہ اس لیے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لیے کہ اس سے بعونہ تعالٰی ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب ومتحیر ہیں۔ وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

وباللہ التوفیق۔

اوّلاً اقول : عقل اول میں ایک جہت اوزچ رہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

ثانیاً اقول : فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں ؏

؏ : علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے، نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذاتِ علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لیے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لیے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوئی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جزء علت اب اس کے صدور میں کلام ہوگا۔ اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاصروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

اقول : اوّلاً : سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال ہوگیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے، مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعًا حاصل، ذات من حیث الخصوصیۃ یقینا ذات من حیث ھی ھی نہیں تو دو جہتیں اب یہی حاصل اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہو نہ رہافافہم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول : وباللہ التوفیق۔ (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالٰی سے ہے۔ (ت) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو، کیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم ذات مجعول ذات نہیں ہوسکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہوا اپنے نفس پر دو یا تین مرتبے مقدم ہو لاجرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات، ان کا جعل جداگانہ (باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زاید ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے، یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثًا اقول: جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ ان کی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد وصادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل وفلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو رحاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کٹا۔

رابعًا اقول: جب عقل اوّل میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک ایک جہت سے کرے۔(واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجئے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انہیں نیچا دکھانا ہے)اور بعض کا دو دو جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہات کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی، سے اب چھ جہتیں[1] حاوی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں، نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفاتِ باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذاللہ ایجابًا یا اختیارًا مجعول و صادر عن الذات اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جب کہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جب کہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علتِ احتیاج حدوث کو لیا، یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقًا افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشیرہ اعنی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفاتِ علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

[1] ا۔ب۔ج۔ء۔ہ۔و۔

پندرہ ثنائی[عہ۱]، بیس ثلاثی[عہ۲]، پندرہ رباعی[عہ۳]، پانچ خماسی[عہ۴]، ایک سداسی[عہ۵]، جملہ ساٹھ ہر وجہ پر ایک شیئ صادر ہو، اس پر ساٹھ وجہیں اور بڑھیں گی، یعنی ہر ایک کی مصدریت ان ۶۰ میں وجوہ اجتماع لیجئے پھر ان وجوہ اجتماع کی ان پہلی وجوہ اجتماع سے وجوہ اجتماع لیجئے۔ اور اس مبلغ کی قدر مصدریتیں بڑھائیے پھر ان میں یہی اعمال کیجئے اور ان کی مصدریتیں لیجئے یہ سلسلہ قطعاً غیر متناہی ہوں گے تو ایک عقل اول سے تمام دنیا کی غیر متناہی چیزیں صادر ہوسکیں گی۔ تو ثابت ہوا کہ عقلیں محض لغو ہیں۔

خامسًا : بھلا عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بناگئی عقل ثانی کے سر گنتی کی دو دیکھ لیں، عقل ثالث و فلک ثامن، یہ نہ دیکھا کہ فلک ثامن میں کتنے ستارے ہیں یہ کروڑوں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی۔ (مواقف)

اقول : مجازفین[عہ۶] یورپ کہتے ہیں کہ ہر شل کی بڑی دوربین سے دو کروڑ ستارے گن لیے ہیں اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں پھر ہر ایک لیے تعیین قدر تعیین محل تعیین لون ثوابت دو ہی کروڑ ہیں تو آٹھ کروڑ صادر تو یہی ہو گئے پھر ان کی حرکات مختلف ہیں تو ان کے لیے تدویریں ہیں ان تدویروں کی تعیین قطر تعیین موضع یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثانی کے سر ہوئے۔ علامہ تفتازانی نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کہ فلک ثوابت کا مبدء عقول کثیرہ ہوں۔

اقول : (ا) ان کے مزعوم کا رَد اور ان کے ظلم کا بیان ہے کہ اپنی مخترع عقول سے جو کچھ جائز مانتے ہیں حق عزوعلا کو معاذ اللہ اس سے عاجز جانتے ہیں۔

عہ۱ : اب۔ اج۔ اء۔ اہ۔ او۔ ب ج۔ ب ء۔ ب ہ۔ ب و۔ ج ء۔ ج ہ۔ ج و۔ ء ہ۔ ء و۔ ہ و،

عہ۲ : اب ج، اب ء، اب ہ، اب و، اج ء، اج ہ، اج و، اء ہ، اء و، اہ و، ب ج ء، ب ج ہ، ب ج و، ب ء ہ، ب ء و، ب ہ و، ج ء ہ، ج ء و، ج ہ و، ء ہ و،

عہ۳ : اب ج ء، اب ج وہ، اب ج و، اب ء ہ، اب ء و، اب ہ و، اج ء و، اء ہ و، ب ج ء ہ، اج ء و، اج ہ و، ب ج ء و، ب ج ہ و، ب ء ہ و، ج ء ہ و،

عہ۴ : اب ج ء ہ، اب ج ء و، اب ج ہ و، اب ء ہ و، اج ء ہ و،

عہ۵ : اب ج ء ہ و ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ۶ : ص ۱۳۳۸/۱۲ منہ غفرلہ۔

(۲) مصدریتیوں میں ہماری تقریر سن چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئے گی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدء عقل واحد باعتبار جہات نا محصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقع (عہ) کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول : یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعًا میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادسًا اقول : اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضہ وجود، بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلوب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لیے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہوسکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجِد و موجَد میں تغایر قطعًا لازم، تو جب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعًا اقول : خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعًا لابشرط شیئ وبشرط شیئ کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتبارات سے بشرط شیئ کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لابشرط شیئ کا کیا نہیں، اگر اسے لابشرط شیئ کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا، اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شے کا مرتبہ لیا کہ اسے قادر بنائیں اور واجب میں لابشرط شیئ کا کہ معاذ اللہ اسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامنًا اقول : خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں موثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو ولہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالٰی میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقینًا وہ حیثیت بھی ذات من حیث ھی ھی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہوجائے گا۔ جیسا کہ اس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکثر معلومات سے

عـــہ : یہ جواب بنگاہ اولین خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کرکے آخر میں خود علامہ نے اس کی طرف ایماء کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اس میں تکثر نہ ہوا "فَاَنّٰی تُؤْفَکُوْنَ (۹۵)" [1] (پھر کہاں اوندھے جاتے ہو۔ ت)

تاسعًا اقول: خود ہزاروں چیزیں عنایت الٰہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوف افلاک میں پرزے تداویر کواکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الٰہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر موثر باصدور کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے "فَاَنّٰی تُصْرَفُوْنَ (۳۲)" [2] (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت)

عاشرًا اقول: حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ خالق بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ وعلم وقدرت پر موقوف وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں اور مرتبہ صفات اس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں "فَاَنّٰی تُسْحَرُوْنَ (۸۹)" [3] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ ت)

حادی عشر اقول: : یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لایصدر عنہ الاالواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث ھو موثر یعنی موجود مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل وموجد بنے، نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات وتقرر و وجود وتعیین اور وہ خصوصیت سب قطعًا اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو موثر من حیث ھو موثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اسے ایسا ہی فرض کیا وصف عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کرلیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شیئ صادر ہوگی۔ ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور و عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز تو استثناء کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول: ویسا واحد اگر ہوگا عــہ بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط وتعریہ میں کہ خارج میں

عــہ اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایماء ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث ھی ھی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثیر جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقینًا طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بارہا اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگونہ غلط وتعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کرسکتا۔ جب موثر موثر من حیث ہو موثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہوسکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کروگے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ (۱۲ منہ)

---

[1] القرآن الکریم ۶/۹۵ و ۱۰/۳۴ و ۳۵/۳ و ۴۰/۶۲

[2] القرآن الکریم ۱۰/۳۲ و ۳۹/۶

[3] القرآن الکریم ۲۳/۸۹

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بداہۃً محال، تو تمہارے دعوی کا حاصل یہ ہوا کہ اس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا یہ **اوّلاً:** مبحث سے بے گانہ **ثانیاً:** خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شیئ کا بھی موجود نہیں ہوسکتا۔ توالاالواحد کہنا حماقت خصوصًا حضرت عزت عزت عزتہ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورت باطلہ کے لیے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ طرفہ یہ کہ انہیں مان کر بھی ان کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی، "وَ ذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ(۲۹)"[1] (اور ظالموں کی یہی جزا ہے ت) الحمدللہ! فلسفہ مزخرفہ کی الہیاتِ باطلہ سے انہیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکان فلسفہ کو متزلزل کرگیا۔ اب ان کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہام، خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیأت کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا ان میں خلاف کی حاجت نہیں۔

وذلك فضل الله علینا وعلی الناس ولکن اکثر الناس لایشکرون، رب اوزعنی ان اشکر نعمتك التی انعمت علی وعلی والدی وان اعمل صالحا ترضاه واصلح لی فی ذریتی انی تبت الیك وانا من المسلمین والحمد للہ ربّ العلمین

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لیے میری اولاد میں صلاح رکھ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں، اور تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔

مقام سوم

فلک محدد جہات نہیں۔ **اقول:** اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸۰ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے۔

[1] القرآن الکریم ۲۹/۵

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لیے تلاش تحدید جزاف و مردود، فلسفہ قدیمہ نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق موہوم نہیں عــہ۱ بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں عــہ۲ دیتی ہے۔

اوّل: تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔

اقول: ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالبِ قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفت اس سے طلبِ بعد اور اس سے بعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شیئ متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انہیں فلسفیوں کے اس مذہب عــہ۳ پر اظہر کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرہ نار ہے تو ہوا اپنی خفّت بھر تحت حقیقی سے طالب بعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی۔

عــہ۱: اعترضہ فی شرح حکمۃ العین بان الجہۃ نہایۃ امتداد الاشارۃ و الامتداد موہوم فلا یکون طرفہ الاموہوما[1] **اقول:** لم یفرق بین ماتنتھی الاشارۃ الیہ وماتنتھی بہ الطرف ھو الثانی والجہۃ من الاول الاترٰی انا اذا اشرنا الی زید فانما انتہت اشارۃ الٰی زید ولیس طرفھا بل طرفھا نقطۃ موہومۃ اخر ذلك الخط الموہوم ۱۲ منہ

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتدادِ اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی۔ **اقول:** (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اس کے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جب کہ جہت اول کا نام ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہوجاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

عــہ۲: یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاتبی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں، یہاں شراح و محشین نے جو نقض و ابرام کیے ہم ان کی نقل وتزییف سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ۔

عــہ۳: جونپوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہوجائیں ۱۲ منہ۔

[1] شرح حکمۃ العین

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہوگا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ بعد عن التحت کی طالب ہے وبس، اور اس پر انہیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ وجود میں تعطیل نہیں طبیعت کا دوامًا اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدب فلک الافلاک ہو اور نار اس کی طلب اور افلاک پر خرق محال تو نار دائمًا اپنے کمال سے محروم رہے۔ بلکہ جملہ عناصر سوا اس ذرہ زمین کے جو مرکز پر منطبق ہے کہ دو طالب محدب ہیں دو طالب مرکز اور اپنے مطلوب تک اس ذرے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم : فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے :

اقول : اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی شیئ خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے **تو اولا** اول نزاع ہے۔

ثانیًا : ہر گز یہ امر اشارہ کرنے والوں کی خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو بتا رہے ہیں۔

ثالثًا : بلکہ فوقیت کا زور کہیں رک جانا ان کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت سے جتنا بھی بعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہوگئی۔ اور اسلامی اصول پر تو اس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرتِ ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر حاملانِ عرش ان سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام المکاشفین شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور یہ زعم کہ کرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔

رابعًا : بعینہ ان کی تقریر اتصال وانفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر[عہ] سے انفصال کا طالب ہے اور بے شک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہوسکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عـــہ : **اقول :** غیر شاعر اشیاء میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہوسکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام تصعید رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائیہ کو بخار میں اڑاتی ہے اور پارے کے اجزائے رطبہ ویابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ اڑتی ہیں۔ ۱۲ منہ

اس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا۔ اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے اب چاہیے کہ کوئی جسم کری اتصال وانفصال کا محدود بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال وانفصال کے حدود جدا ہوں گے، تو ہر ذرے کے اعتبار سے ایک کرہ محدود چاہیے۔ جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کروں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہوسکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قسر کے لیے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی (عہ ۱) کے

عـــــہ: عبر من دعواهم هذه فی الهدیة السعیدیة بان الذی لیس فیه مبدء میل طباعی لایمکن ان یتحرك بقسر[1] **اقول:** وهو خطاء فان مقصودهم بهذا احالة القسر علی الفلك مع ان فیه میلًا طباعیًا فالصواب* فی التعبیر مبدء میل طبعی وهذه هی دعواهم ان لاقسر حیث لا طبع وان کان ثمه طباع ۱۲ منه غفرله

ان کے اس دعوٰی کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبدا نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں، **اقول :** (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے باوجود یہ کہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی ان کا دعوی ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

* اس لیے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع اور اصطلاحات طبیعت میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبدء کو شامل، نظر براہ ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی دونوں کا مبدء نہ ہو اس کا تحرک بالقسر ممکن نہیں اس سے فلک کے تحرک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبدء موجود ہے یعنی اس کا نفس لہذا صحیح یہی ہے کہ مبدء میل طباعی کی جگہ مبدء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

---

[1] الهدیة السعیدیة فصل فی ان الجسم الذی لامیل فیه بالقوه الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۴

خلاف، ولہذا فلک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول : یہ باطل ہے **اوّلاً :** حکیم بننے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسر جبر واکراہ سے خبر دیتا ہے اصطلاح بھول گئے جس کا مبدء خارج سے ہو سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک، یقیناً اس کا مبدء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضاء درکار نہ کہ اقتضاء عدم ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تین میں حصر [عـــہ] باطل کرے گی۔ اگر کہیے صرف عدم اقتضاء متصور نہیں کہ ہر جسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول : عنقریب آتا ہے کہ یہ کلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر مبنی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادرہ و دور ہے۔

ثانیاً : فرض کردم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لیے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہیے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً : مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف یہ حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعًا ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں ہم عنقریب ثابت کریں گے کہ فلک پر قسر جائز فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رَد ہوگئیں۔ ایک یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لیے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے، یہ دلیل ان کی شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول : اوّلاً : مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلبِ سکون نہ کہ طلبِ حرکت جو شان میل ہے۔

عـــہ : یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضاء کسی میں داخل نہیں۔ ۱۲ الجیلانی۔

ثانیًا : مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہوسکتی ہے، طبعًا ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اس کے ارادہ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ منتج نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثًا : مانا کہ طبیعت ہی سے لازم پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضاء اور حرکت سے مطلقًا ابا ہو، اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا اور یہ ہر جہت کی اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم اور یہ وہی دور و مصادرہ ہے۔

رابعًا : مطلقًا حرکت سے اباء بھی ضرور، صرف اس حرکت سے انکار چاہیے جو قاسر دینا چاہے اور یہ افلاک میں یقینًا موجود، ہم مقام ۱۴ میں ثابت کریں گے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اس تک اشارہ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالبِ سکون ہے اور جو اسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا۔ قسر کو اسی قدر درکار۔

خامسًا : ان لوگوں کی تمام سعی ملمع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسر کا اختلاف دو سبب سے ہے، قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوٰی ہوگا اور قوت مکسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں ان کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مقسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہوجائیں گے یہ بھی اسی بداہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف عـــہ ہے پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا۔

عـــہ : جونپوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا : قدتکون حرکۃ الی غایۃ طبیعۃ لکن لاعلی الطبیعۃ وحدھا کحرکۃ الحجر المرمی الی اسفل علی خط مستقیم بحیث لایصدر مثلھا عن طبیعۃ الحجر وحدھا[1]۔

کبھی حرکت غایتِ طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس لیے کہ اس کی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (ت)

---

[1] الشمس البازغۃ فصل حرکۃ الشیئ ذاتیۃ لہ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۳

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رمی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے، اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے اباء ہو۔ بلکہ بمقتضائے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں البتہ وہ اختلاف کو جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم اب **اوّلاً:** ان کے شیخ کی چالاکی دیکھئے قوت و ضعف جانب فاعل لیے کہ قاسر قوی و ضعیف اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً: اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو، یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول: جہل محض ہے مغلوب ہو کر قبول لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبدء میل طبعی بھی تو قبول کرلیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہیے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول: یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اس اختلاف میں چانہ زن[عـــہ] ہے جو جانب فاعل سے ہے اور اگر کہیے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقوی پر اثر کم ہوگا اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر ان کی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔

اقول: اوّلاً: وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع واین کے لیے ہے اور وہ سکون سے ہے نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً: کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً: ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کرچکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے اباء ہے اور یہ میل نہیں۔

رابعًا: اب مقسور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقوی یہ نہیں کہ جثہ بڑا ہے،

عـــہ: یعنی بکواس کرنے والا ۱۲ الجیلانی۔

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد یہ نیم جنون ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہویا جس میں معاوق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خامسًا: بہر حال اقوٰی واضعف کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ عہ ہے دلیل دعوٰی سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسر ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجوہ جن کے سبب تمہارے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی۔ لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا یہ ہے تمہارا تفلسف۔

شبہ دوم: جس جسم میں معاوق داخلی نہ ہو لاجرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاوق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دوچند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو لو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معاوقت پر تو حرکت مع معاوق حرکت بلا معاوق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا **(رد)** تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاوق ہی تو درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں، فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاوق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سن چکے اور اسی کو اثبات معاوق خارجی یعنی ملا و استحالہ خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاوق ہے فرض کرو دوچند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاوقت پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

عہ: یعنی مہمل کہ غیر مفید ہے ۱۲ الجیلانی۔

نصف دیر میں چلے گا تو حرکت مع معاوق بلا معاوق کے برابر ہوگئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معاوق درکار، پہلی صورت میں معاوق خارجی مثل ملا کافی توقسر کے لیے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معاوق داخلی مثل میل کافی تو استحالہ خلاف ثابت نہیں، غرض وہاں معاوق خارجی کو بھولتے ہیں اوریہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تفلسف فلاسفہ کے لیے استحالہ خلامیں دو واہی شبہے اور ہیں کہ مواقف میں مع ردمذکورمیں اورزرنقات وسر نقات عــــہ اگر ثابت ہوگا تواستحالہ عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویزیہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خودان کے بڑے خونگرم حامی متشدق جونپوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ ابوالبرکات بغدادی کے اعتراض کونہایت سقوط میں بتایا مگراسی سے اخذکرکے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح ہو روشن کردیا ہے اوردونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے پھر بھی دونوں دعووٰں پر فصلیں عقد کرتا اورانہیں مردودباتوں پرلاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں باا ینہمہ خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اس کی کتاب حکمتِ حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اسی خرافاتِ مطرودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرادیا۔ "زُيِّنَ لَهُمْ سُوْٓءُ اَعْمَالِهِمْ "[1] ان کے برے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں، (ت)

مقام ششم

حیز شکل مقداراور جتنی چیزیں جسم کے لیے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلونا متصوران میں بھی کسی شیئ کا جسم کے لیے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضرورجانتا، اوراس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجوداس کی طبیعت پرچھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہوسکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی حیز میں نہ ہونا محال اور معًا سب چیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی حیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لیے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہوسکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اس کے اگرچہ

عــــہ : یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آئے۔

---

[1] القرآن الکریم ۹/۳۷

وجود متصور نہیں۔ مگراس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تواس سے بھی تعیین نہیں ہوسکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیزوہ خود متحیز ہی نہیں یہ بتبعیت صورت تحیز پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شیئ داخل جسم کا اقتضاء ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ حیز طبعی ہوا کہ اگر قسرًا اس سے جدا ہو بعد زوال قسر بالطبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل ومقدار وغیرہما اشیائے لازمہ۔

اقول : اوّلاً : ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق حیز چاہا ھذیۃ ھذیۃ چاہے گی۔ اگر کہیے ھذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لیے۔

اقول : مطلق ھذیۃ فردِ منتشر چاہے گی اور ھذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کہیے اس ھذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول : اوّلاً : علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ ادراک مناسبت سے عقول دانیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیًا : ترجیح کے لیے قربِ خاص یہی خاص اقرب تھا لہذا اس میں حصول ہوا اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشقر پر نہ ہونا محال اور معًاسب حصوں میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا اس خصوص خاص کا اقتضاء ہر گز طبیعت سے نہیں اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وہکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثًا : دلیل ہر جسم کے اجزاء مقداریہ سے منقوص جو جزلو اور ہر خارج سے قطع نظر کرو محال ہے کہ کسی حصہ حیز میں نہ ہو یا معًاسب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا حیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل اب بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع ہو گئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کوس لے جاؤ جب چھوڑو خاص اس جگہ پہنچے کہ حیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کہیے اجزائے مقداریہ موہوم ہیں اور موہوم معدوم اور معدوم کے لیے حیز نہیں۔

اقول : اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہو گئی وضعیہ نہ ہوگی مگر تبدیل اوضاع سے اور اوضاع اصالتًا نہ ہوتے۔ مگر اجزائے مقداریہ کہ خارج سے نسبت انہیں کی لی جاتی ہے اور وہ معدوم اور معدوم کے لیے وضع نہیں۔ اگر کہیے ان کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس حیز کے لیے نہیں۔

اقول : یہاں بھی مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز کے ایک حصہ خاص میں ہے.جس میں وہ حیز نہیں۔

رابعًا : روشن ہوچکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی مخصص کیا درکار ہے یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں اگر مراد فاعل حقیقی عزجلالہ ہے صریح کفر ہے اور اگر حسب تحلت ؏ فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجِد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خامسًا : جب جسم کو بلحاظ وجود فی الاعیان لیا ہے کہ اس میں وہ حیز معین کا محتاج تو تخلیہ انہیں امور سے ہوسکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں ان سے خالی ہوکر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نحو ایجاد۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔.جس سے وجود ہوا صالح عزل نہیں نحو ایجاد یہ ہے کہ اس حیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس خلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی رہا سیالکوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص حیز، اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

؏۱ : بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی۔

؏۲ : حیز میں تحقیق مقام یہ کہ کل کے لیے اپنی تین وضعیں ہیں۔

(۱) وہ.جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول : یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پر رکے نہ آگے بڑھے ہم مقام ۱۴ میں تحقیق کریں گے کہ یہی اس کا حیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ این سے ہے حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ اینیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء واشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انحائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول : ظاہر ہے کہ دونوں **اوّلاً :** بالذات اجزاء کے لیے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو

مثلًا ایک کرہ دوسرے کے اندر اس طرح ہے کہ اس کے نقطہ ا کو اس کے ج سے غایت قرب اور ح کے مقاطرء سے غایت بعد ہے اور ا کے مقاطر ب کو ء سے غایت قرب اور ح سے غایت بعد ہے اور اگر یہ کرہ الٹ کر رکھا جائے تو ا کو ء سے غایت قرب اور ج سے غایت بعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس ہیات پر بنا ہے کہ اس نقطہ ا نقطہ ب وغیرہا ہر نقطے سے اتنے اتنے (باقی برصفحہ آئندہ)

اقول : ایجاد جسم معین بے تعیین حیز خاص متصور نہیں تو ایجاد کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار ان سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں ولہذا تمہیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہوا کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادساً وسابعاً : آئندہ دو مقام ہیں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول : اوّلاً : یہ اسی حیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا حیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبد میل مستقیم ہے۔ جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لیے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان عـــہ خروج کہ یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان شرط شرطیہ نہیں، کلام اس میں ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے، اگر اجزا کے مواضع بدل دیئے جائیں یہ فصل بدل جائیں ان میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا ان کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطہ اجزا میں ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ : یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوئی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے۔

(۱) اقول : جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہوگا مگر بہ تجزیہ جسم اور وہ تمہارے فلک پر محال تو نہ کوئی حصہ فوت ہے نہ کوئی جزو جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کیے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی دلیل ماشی ہو یہ دوسرا خود متشدق جونپوری نے وارد کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضاء یہ ہے یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اسے پھر یہاں لانا چاہیے اگر نہیں تو حیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدء میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لیے حیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدء میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبد میل مستقیم رکھتا ہے۔

ثانیًا : ہم ثابت کریں گے کہ اس میں مبد میل مستدیر نہیں تو ضرور مبدء میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تبیین)

اقول : یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدد جہات نہیں کہ جس میں مبدء میل مستقیم ہے قابل حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو اس سے پہلے تحدد جہات لازم، لہذا اس کا محدد ہونا محال۔

مقام ہشتم

فلک میں مبدء میل مستدیر نہیں۔

اقول : اولًا : یہ اسی مقام سابق عــہ سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدء میل کا اجتماع محال۔

ثانیًا : ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیرہ محال تو ضرور اس میں مبدء میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عائق نہیں مانتے۔

مقام نہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدء میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اس پر دو دلیلیں دیتا ہے۔

(۱) جسم اگر حیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اس کے اجزاء کی وضع ہے خاص وہی لازم نہیں، دوسری بھی جائز تو مع ثبات حیز وضع بدلنا جائز ہوا۔ یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طباعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدء میل

عــہ : مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اوّلًا میں مقام ششم کا اولًا فلا دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدء میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔

(۲) حیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لیے ایک حیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اسے طلب کرے یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

اقول : اوّلاً : وہ مقدمہ کی طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا مبنی ہے مقام چہارم میں باطل ہوچکا۔

ثانیاً : ہر جسم کے لیے حیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔

ثالثاً : کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً اباء تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لیے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لیے کہ طبع کو انتقال سے اباء ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو واصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک بین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لیے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لیے کہ اس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

رابعاً : اگر بالفرض ہر جسم کے لیے حیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر کہ حیز کی تعیین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ حیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے، بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرطِ ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔

خامساً : اس عیّاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اس جسم سے خاص کرتے ہیں جو حیز بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لیے ایک حیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بغرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا۔ یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں، فلسفی محال جانتا اور رہا قاسر نہ ہو ارادیہ واجب مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آرہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہارب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات عــہ مختلفہ کا تصور کرکے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہرب میں

عــہ : بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے۔ (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرج نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اس پر آتے وقت نیز غرض حرکت چیز دیگر ہے۔ (یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب وہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں، شرح حکمۃ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب وہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکتِ واحدہ میں شیئ واحد کی طلب وترک معًا ارادۃً بداہۃً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خود یوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہوگئی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادہ جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہوسکتا۔ (شرح مذکور[1] مع حاشیہ علامہ سید شریف)

اقول : اوّلاً : بات وہی تو ہوئی جو اس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اس کی شرح ہے۔

ثانیًا : جب اختلاف وقت حاصل تو شیئ واحد کے مطلوب ومہروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لیے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا۔ فافہم۔

ثالثًا : متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔

رابعًا : حرکت وضعیہ اگر حرکتِ واحدہ ہے تو کل جسم کے لیے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور حیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت وحرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت وحرکت میں مہروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں، وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

[1] شرح عین الحکمۃ

رَدِّ اوّل: کیسے نقطے اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمہارے نزدیک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے توکیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہو یوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ عــہ ۱ (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)

اقول: امام کی شان بالا ہے، فقیر کو، تامل ہے، یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں ان کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارہ حسیہ جدا ہے اور یہی امتیاز ان کے لیے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعًا واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقینًا دوسرے جز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہیے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لیے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ عــہ ۲ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

عــہ ۱: قزوینی نے حکمۃ العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شیئ کا مقتضٰی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے۔ تو جسم قادر الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکر مقتضی ہوسکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجدد و توالی امور مقتضی ہوسکتا ہے۔

وانا اقول: (اور میں کہتا ہوں ت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے، وہ غیر قار نہیں اور بلاشبہ دائم رہ سکتی ہے، متجدد و منصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضے نہ موجود بلکہ انتزاع وہم ہے۔ پھر شارح حکمۃ العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل لیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تھمادیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی محترک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاعِ حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

عــہ ۲: علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رَد کیا کہ وضع متروک معدوم ہوجائے گی اور تمہارے نزدیک (باقی برصفحہ آئندہ)

یہی ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے۔ (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جیسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں۔ اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی سے تو بالذات اسی کی کی مطلوب ہو سکتی ہے۔ جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب نہ ہوگی مگر شوق حرکت سے اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول : اوّلاً : حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاوّل کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیز نہیں بلکہ طلب حصول فی الحیز کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات حیز حرکت پر مترتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الحیز موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت و غیر حرکت میں فرق باطل و علی الثانی حرکت ہر گز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے.جس سے ایک ذہنی محض منتزع ہوتی ہے۔

ثانیاً : طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بداہتہ تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احالہ۔

ثالثاً : ذہنی کے لیے تعقل چاہیے تو خارجی کے لیے احساس ضرور نہیں اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔

رابعاً : پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون مہندم ہو کر نیچے سے نکل گیا۔پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو۔

(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے حیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ حیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال، دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی۔ نہ وہ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔

اقول : اوّل : وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور اقتضائے طبع تبدل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً : امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متر ک ہو تجدد امثال سے اول کا جواب ہوگیا ثانی بدستور رہا کہ یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہوگا۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہیے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جو راہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے ان میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اسے ان سب کا شعور ہے تو نری حرکت کا صدور بے قصور و بے شعور کیا محال و محذور۔

(رَدِّ دوم) اقول: کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے ان میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب و مہروب بھی ایک ہی نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رَدِّ سوم) اقول: کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارہ قطب رہنا، ادھر سے پھیری جائے تو تھر تھرا کر پھر اسی طرف ہو جانا، آفتاب[1] پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہوا اس سوئی کا زیادہ مضطرب و بے قرار ہونا، سورج مکھی کے پھول کا بر وقت روبہ شمس رہنا، طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اسی طرف رخ پھرنا غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہا۔ صدہا افعال طبعیہ غیر معقول المعنیٰ ہیں، کیا دشوار کہ یہ بھی انہیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدید کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اس پر آنا اس وقت اس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

---

[1] ص ۱۴۷۔ ۱۲

ہوجائے گی تو کوئی وضع معًا مطلوب ومہروب ہونا درکنار بعینہ نہ مطلوب نہ مہروب طلب وصف اقرب جدید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں، ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقامِ یازدہم

حرکتِ وضعیہ فلک بھی طبیعہ ہوسکتی ہے، فلسفی نے اول تو مطلقًا مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے رَد سن چکے یہ شبہ خاص دربارہ فلک ہے کہ حرکتِ طبعیہ واجب الانقطاع ہے اور حرکت فلک ممتنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہوسکتی۔ کبرٰی [عـــہ] اس لیے کہ اس کی حرکت کی مقدار زیادہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغرٰی اس لیے کہ وہ کسی غرض کے لیے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہوجانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوئی، معہذا علم اعلٰی میں ثابت ہوچکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم،

اقول : بحمدہ تعالٰی ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود سہی تو مقدار حرکت نہیں ہوسکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع، یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاعِ زمانہ لازم نہیں کیا محال ہے کہ کواکب میں حرکات پیدا ہو کر اسکی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاعِ زمانہ ہی کس نے محال کیا، اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکت فلک ہر گز ممتنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لیے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

عـــہ: ای ما اقمنا موضعہا لاستلزامہ لہا منہ غفرلہ۔

یعنی جس کو ہم نے کبری کی جگہ رکھا کیونکہ وہ کبری کو مستلزم ہے غفرلہ۔ (ت)

بھی مفقود۔

(۹) دعوٰی یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے، کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کی غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بے کار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہوگئیں۔

(۱۰) استحالہ حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدہم

طبیعت کا دائمًا اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول: یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسور ہوئی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے، لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول: (پس میں کہتا ہوں ت) **دلیل اول:** ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائمًا اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم: فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض وماء دونوں طالبِ مرکز ہیں، یا نار طالب محیط[عہ] اور ہوا کا حیز زیر حیز نار و بالائے حیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

عــــہ: فی حکمۃ العین وشرحھا(البسیط العنصری)ان تحرك عن الوسط فھو الخفیف المطلق ان طلب نفس المحیط وھو النار(والا فالخفیف المضاف)

حکمۃ العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو۲ حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا۔ اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی

(باقی بر صفحہ آئندہ)

آب کا حیز بالائے حیز ارض و زیر حیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالبِ محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وهو الهواء ﴿و ان تحرك الى الوسط فهو الثقيل المطلق ان طلب نفس المركز﴾ وهو الارض ﴿و الا فالثقيل المضاف﴾ وهو الماء[1] اھ وفی المواقف وشرحها فی قسم العناصر ﴿المتاخرون﴾ من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف يطلب المحيط فی جميع الاحياز وهو النار وخفيف يقتضی ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهو الهواء وثقيل مطلق يطلب المركز وهی الارض وثقيل مضاف يقتضی ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهو الماء اھ[2] وقوله المتاخرون راجع الى من جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد وباثنين وبثلثة ۱۲ منه

نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورت اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے اور بصورتِ ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا ہے، اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مطالب نفس مرکز ہوگا یا نہیں، بصورت اول ثقیل مطلق اور وہی ارض ہے، اور بصورت ثانی ثقیل مضاف اور وہی ماء ہے اھ۔ مواقف اور اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف جو تمام حیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار (آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو تقاضا کرتا ہے کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر ہو اور وہی ہوا ہے۔ (۳) ثقیل مطلق جو طالب مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے کا مقتضی ہے اور وہی ماء (پانی ہے) اور اس کا قول متاخرون اس کی طرف راجع ہے جس نے عناصر کو چار قسمیں ٹھہرایا ہے کیونکہ ان میں بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے۔ ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح حکمۃ العین

[2] شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/ ۱۳۷

وہ ازلاً ابداً کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دوامًا حیلولت افلاک سے مقسور ہے۔

دلیل سوم: اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔

اوّلاً: اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالائے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارہ چاہ پر رک جائے اندر نہ گرے اور اگر کنویں کی من سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی محاذات پر فوراً رک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لیے کسی سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لیے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً: سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت سے نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہا، واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفل مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہو گا تو ضرور وہ سفل مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اثقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے محجوب ہے۔

ثالثاً: سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھود یں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف ہاتھ مار کر توڑ دیں۔ ہاتھ کے صدمے سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر رک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں نہ پانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی اگر کہیے اِس غار میں ہوا مقسور تھی کہ بوجہ استحالہ خلا نہ نکل سکتی تھی اب کہ اس نے دیکھا کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اسے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا داخل ہوا۔

اقول: قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لیے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے پر ضرورت خلاء کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیطِ زمین ہو جائے۔

رابعًا : تالابوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمہارے طور پر حیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے حیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالہ خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت راجح ہے کہ اب ہوا و پانی دونوں حیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے حیز طبعی میں آجائے اور ہوا اس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی حیز غریب میں ہوگا۔

خامسًا : بسیط کا ہر جز طالب حیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اس کی دھارا اپنے دل پر نہیں رہتی بلکہ تمام اجزاء اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خطِ مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلیں جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزائے بعید کو خطِ مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قربِ طرق سے اپنے مقتضٰی میں جانا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفل مطلق ہے تو قول اول ارجح ہے تو اس دورہ زمین یعنی حیز لایتجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلًا ابدًا اپنے حیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم : تم کرہ نار کو مشایعتِ فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبعیہ، اور ہم نے **فوزمبین** میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ محضہ ہے لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم : اس سے بڑھ کر فلک ثوابت وجملہ ممثلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے کما بیّنّاہ فی کتابنا الفوز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوزمبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم یہاں فوزمبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔

اقول : وباللہ التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے ثخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تدویر کہ ثخن حامل میں ہے۔ اس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی این موہوم بدلا۔

اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے ثخن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جونپوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اسے حرکت سے روک دے گا۔

اقول : دو وجہ سے محض بے معنی ہے۔

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اسے چلنے نہ دے، اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو۔۔۔۔۔ کھول دے گا، حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو ان کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی غرض اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں۔ ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لیے کہ ان میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لیے ہے کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اسے دوسرا جز بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا ناچار بالطبع اس کا ملازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزاء نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کرلی ہے اور اس کے اقطاب پر نہیں لہذا ان اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کوہ گھوم جاتا ہے۔

اقول : یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

مقام سیزدہم

حرکت قلب قسریہ ہوسکتی ہے، فلسفی اس کے استحالہ پر چند شبہات پیش کرتا ہے۔

شبہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول: دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رَد ابھی سن چکے اور اول کا رَد تعلیل ہفتم میں،

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہوسکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول: ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم وچہارم و نہم میں رد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسر سے اور اس کا قسریوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنجی کو، اب اس فلک کے قاسر میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تلخیص و تقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دو رد فرمائے۔

اوّلاً: مولٰی عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول: رَد میں اسی قدر بس ہے آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہونا اگر ان کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیًا: کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاسر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول: نفی کرویت کی حاجت نہیں، نفی احاطہ پر اقتصار اولٰی کہ اسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انہیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورانہ خلا و ملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل یہ عذر۔

اگرچہ بارد ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کوکب اگرچہ انہیں ثوابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد شہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزاء پر استحالہ اینیہ ثابت نہیں۔

ثالثًا اقول : استوائے نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد یہی اڑگیا کہ قسر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعًا اقول : فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قسر کرے ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کرلے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انتہا لازم نہ ہوگی۔

خامسًا اقول : بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کہ کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجبہ کلیہ کدھر گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سالبہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسر نہیں۔

شبہ ۴ : افلاک اگر قسر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے [عـــہ ۱] علامہ خواجہ زادہ تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کرکے رَد کیا کہ یہ جب لازم [عـــہ ۲] ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول : خدا کی شان کہ ایسے مہملات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اوّلًا : وحدتِ قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیًا : قسر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت لازم ہو۔

عـــہ ۱ : پھر حکمۃ العین اور اس کی شرح میں بھی یہ مہمل دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارا اولًا میں پیش پا افتادہ تھا۔ ۱۲ منہ۔

عـــہ ۲ : **اقول :** جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رَد سے واضح ہوگا غالبًا علامہ نے اسے تنزلًا فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثالثًا : قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامۃ بدلتا ہے۔ یوں ہی قوتِ مقسور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دور جائے گا بھاری کم۔

رابعًا : اس سے باطل ہوا تو دو فلک پر قسر ایک مثلاً محدود پر قسر کا کیا انکار رہوا۔

خامسًا : اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب وجہت وقدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسر واحد سے ہو غرض تفلسف ہے عجیب چیز۔

مقام چاردہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی یہاں دو شبہے پیش کرتا ہے۔

شبہ ۱ : فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ، ان شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول : اولا : یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اس کی حرکت بھی ثابت ہو لے، اور ہم عنقریب واضح کریں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔

ثانیًا : بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثًا : بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

رابعًا : بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ وغیر ارادیہ یعنی چہ۔

خامسًا ہم ثابت کر چکے کہ مطلقًا حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہو سکتی ہے۔

سادسًا : قسریہ ہو سکتی ہے۔

شبہ ۲ : ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہروب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اوّلًا : یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی ووافی ردو ہیں گزرے۔

ثانیًا : مانا کہ ارادہ ضرور، پھر یہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ محرک کا ہو کیا چرخ ومغزل فسان [عہ] وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب وترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے۔

عـــہ : بمعنی سان جس پر چاقو وغیرہ تیز کیا جاتا ہے۔ ۱۲ الجیلانی

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثًا : پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے اگر کہیے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ حیز، یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث (عہ) بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محرک ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کیے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر بعونہ تعالٰی ان کا انجاز کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو۲ دلیلیں ہیں : ایک افلاک شمانیہ میں اور ایک محدد وغیرہ سب ہیں۔ (حجت اولٰی)

اقول : آٹھوں ممثلوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت ومقدار واقطاب سب میں ان کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے، ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہاء خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اپنے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسر ہوا کہ مبدء خارج سے ہے نہ ان کی طبیعت نہ ان کا ارادہ، سفہاء قسر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول : اولًا : جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کردی جاتی ہے تو اعلٰی کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیًا : ہم ۱۰۰ کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلٰی کی قوت نفس سے ہے تو یقینًا ان پر قسر کے قائل ہوئے ولکن لاتفقھون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عــــہ : شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب وترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اس کے اقرار سے ثابت کردیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اس کے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول : نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلامرجح ہو۔ اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبدء خارج سے ہے۔ جیسے پنجورے سے پانی کا نہ گرنا یا پچکاری میں اوپر چڑھنا وغیرہ ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک عـــہ پر خرق و التیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوار نیچری وغیرہم اسی بناء پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان ــــــــــ قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالہ خرق والتیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہوجائیں گے،

"وَ لٰكِنَّ الظّٰلِمِيْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ (۳۳)"[1]

لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اس مشہور شبہ باطلہ کے کہ خرق والتیام نہ ہوگا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدد یا اس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدد کے لیے جہت درکار ہوئی نہ کہ جہت کی حدبندی محدد سے ہوئی، رَدّ بوجوہ کثیرہ ہے۔

اوّلاً اقول : ہم روشن بیانوں سے باطل کرچکے کہ فلک محدد جہات ہے تو وہ دربا

عـــہ : اس بحث میں جن کے لیے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انہیں مقامات نے اسے بعونہ تعالٰی صاف کردیا لہذا ان کے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۳۳

ہی جل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

ثانیًااقول: ہم روشن بیانوں سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدء میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثًا: خرق کے لیے اینیہ کیا ضرور، مستدیرہ سے بھی ہوسکتا ہے، مثلاً سارے محدود کا دل بیچ میں سے چیر کر تلے اوپر دو کرے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوئی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدق جونپوری نے کہا۔ یوں تو محدود ہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول: یہ بوجوہ مردود ہے۔

(۱) آج تک جسے محدود کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہوگئے اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہوجائے گا، نصف بالا محدود رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رکے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہو۔ لاجرم تمہارے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدود مقرر کرو محدود صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انہیں کی تحدید پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدد ہے اب سارا دل لغو محض رہا۔ بقائے محدب کے بعد محدد کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معتدل ؏ النہار پر دو ٹکڑے ہوجائیں، یونہی دونوں

؏ : بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزو دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوئی اور خرق ہوگیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جز کے لیے حرکت اینیہ ہوئی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدد کے ساتھ بحال تو ہم جو اس جز کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول: اوّلًا: اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعًا وضعیہ ہے۔

ثانیًا: وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جز کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی، مگر (باقی بر صفحہ آئندہ)

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہوجائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں، اور توہم میں حرکت مستدیرہ کررہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے این نہیں بدلتا یونہی اس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہوجائیں توان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی۔ جس طرح اب نہیں اور بیچارہ فلک پاش پاش پرزے پرزے ہوگیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لغو کسے کروگے ہاں یہاں حرزبانی کا شبہ وارد ہوگا کہ خرق والتیام بے اقتران وافتراق اجزاء نہ ہوگا اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول : وباللہ التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں ملا کر پورے کرے کی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے برتقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جوہری ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شیئ ثالث سے جوان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت وفوق کی ہے۔ اور جزکی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً : جزکی حرکت محض اختراع وہم ماننا فلک کی حرکتِ مستدیرہ کا خاتمہ کردے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو، اور اصالۃً وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لیے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں پھر یہ حرکت کس لیے۔

رابعاً : سکونِ قلب پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہوگیا، نہ اجزاہیں، نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول : مشترک ہے غرض۔

ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر (۱۲ منہ غفرلہ)

(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کرسکتا جس کو زمانہ نے بگاڑدیا۔ ت)

ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم خلا ملایا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطے بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل میں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا انفصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہوجائیں اور انکے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہوا مسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو املس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں،

انتہاءً یہ صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

رابعًا اقول: جہت کو منتہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقینًا منتہی نہیں اشارہ قطعًا محدب تک جائے گا تو ثخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے ثخن میں حرکت اینیہ سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ یبذی نے جو تقریر کی کہ خرق حرکت [عہ۱] مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں، یہ طبعًا نہیں ہوسکتی کہ طبیعت اجزاء متحد نہ قسرًا کہ فلک پر قاسر نہیں، نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعے سے فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول: محض ندامن بعید و دور از کار ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں ثخن لغو۔

خامسًا: فلک محدود ہے تو فوق و تحت کا [عہ۲] نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزء فلک گرد مرکز عالم

عہ۱: (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پرزے خارج حامل جوزہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محدی کواکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) اقول: ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں۔ ۱۲۔

عہ۲: علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعوی (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرکتِ مستدیرہ کرے تو خرق ہوا، اور تحدید جہتین میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید قوشجی) اس کا جواب میر ہاشم وغیرہ نے حواشی یبزدی میں دیا کہ دوانی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستّہ سے باقی چھ جہتیں بھی انہیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول : ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط بمرکزعالم یا محیطہ خارجۃ المرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقۃ المرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بعد مساوی نہ رہے گا۔ کمالایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں)ت) بلکہ سیالکوٹی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیۃ سے دوسری کو کہ یادونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہرحال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے۔ (حاشیہ شرح مواقف)

اقول : (۱) یہ اسی بداہت کے خلاف ہے گرد مرکزعالم کسی دائرہ موافق المرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیّاح تمام روئے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آن کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جزء نار اگر کرہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۳) جزء نار اگر محدب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں کرسکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر فرمایا فتامل، اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول : جب تک وہ ثابت نہ ہولے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

سادساً اقول : محدد کے لیے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء ؎ کی حرکت کے لیے تو کیا محال ہے کہ

عـــہ: انت تعلم ان الکلام فی الاجزاء المقداریۃ ویکفی للخرق افتراقھا وھی مؤخرۃ عن الکل فاندفع مافی المیبذی من ان التحدید مقدم علی الاجزاء والاجزاء علی الکل فلزم تقدم التحدید علی الفلک[1] انتھی، اما زعم صدرا ان امکان الحرکۃ الاینیۃ فی جسم یتوقف علی وجود الجھۃ وتحددھا بجسم اخر اذلولاھی لامتنعت الاینیۃ فیجب تقدم الجھات وتحددھا بالتحدید علی الاجزاء الاعلی حرکاتھا فقط[2] انتھٰی **فاقول: اولا** منقوض بالحرکۃ الوضعیۃ فان امکانھا فی جسم یتوقف علی وجود الاوضاع وتعینھا بجسم اخر اذلولاھی وتعبھا لامتنعت الوضعیۃ فیجب تقدم الاوضاع علی جنس الاجزاء لاعلی حرکاتھا فقط وھواشنع المحالات اذلاوضع للاجزاء اذھو

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقداریہ میں ہے اور خرق کے لیے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ کل سے موخر ہیں چنانچہ اس سے میبذی کے اس قول کا اندفاع ہوگیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید کا فلک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی، رہا صدرا کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان وجودِ جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ تحدد پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی تو اینیہ ممتنع ہوگی لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ ان کے تحدد کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب ہوگا نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، انتہی، میں کہتا ہوں **اولا** تو یہ منقوض ہے حرکتِ وضعیہ سے کہ اس کا کسی جسم میں امکان اوضاع کے وجود اور کسی دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے اس لیے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو وضعیہ ممتنع ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنس اجزاء پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لیے

---

[1] المیبذی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط المطبع المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶

[2] صدرا (شرح ہدایت الحکمۃ)

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حدبندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ خرق کے لیے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعیین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزا کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انہیں یہ حرکت دے جیسے تمہارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخیلات نفس منطبعہ سے پیدا ہورہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل و شوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لیے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی۔ مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حدبندی خود شکل فلک تمہارے زعم سے ازل میں کرچکی۔

سابعًا اقول : بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہوا اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

المتبدل فی الوضعیۃ دون وضع الکل و **ثانیًا** وھو الحل ان ارادالامکان الذاتی بمعنی ان الجسم فی حد ذاتہ لایاباھا فلایجب لہ وجود الجہات بل تصورھا وان ارادالوقوعی لایجب کونہ مع الذات حتی یلزم تقدم الجہات علی نفس الاجزاء ۱۲ منہ غفرلہ۔

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت وضعیہ میں نہ کہ وضع کل اور میں **ثانیًا** کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لیے وجودِ جہت واجب نہیں بلکہ تصور جہت واجب ہے اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے۔ (۱۲ منہ)(ت)

مقدم رہی۔

ثامناً اقول : ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطبائع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعًا اپنے اپنی حیز کے طالب اور اجتماع پر مقسور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے حیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کہے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہوگا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہوگا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت اینیہ و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اسے اس پر توقف ہے۔

اقول : اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت متقضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب حیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان حیز پر موقوف اور فقدان حیز قسر پر اور قسر قتضائے طبعی حیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود سے چار مرتبہ موخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کہیے نفس حیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

اقول : ہر جسم کا حیز ایک ہویت رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہویت مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا حیز طبعی بتاؤ۔ اگر کہیے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے۔ (ہدیہ سعیدیہ)

اقول : اب اقتضائے فوقیت مقتضے سے پہلے تحدید جہات چاہے گا محدد محدد نہ رہا۔ اگر کہئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے۔ (جونپوری فصل شکل)

اقول : یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں لوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور کارجہ کا ہے تو حیز طبعی نہ ہوا۔ اگر کہیے اس کی وضع (جونپوری فصل حیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزا کو دیگر اجسام سے ہے تو نسبب لحاظ خارج حیز طبعی نہیں، ولہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا۔ معہذا یہ وضع تو بر وقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

اقول : یہی رَد اُن کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا، ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزا کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ اُن کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔

اقول: معہذا جب اجزا محد الطبع ہر ایک کے لیے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور ہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہوسکے سیالکوٹی اور ان کے اتباع سے حمداللہ نے کہا یہ تو صورت جسیمہ کا مقتضی ہے طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہوسکتا۔

اقول: جسمیہ کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی حیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا حیز طبعی یہی وضع بمعنی اخیر ہے اور اس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لیے عندالتحقیق ہر ایک کے لیے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا حیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں حیز طبعی ان کا مکان مکان تو تمہارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا۔ (حمداللہ)

اقول: یہ وارد نہیں طبعی کے لیے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ حیز خود ایک امر خارج ہے کیونکر مقتضی ہوگا۔ رہا یہ کہ اس پر صحیح رَد کیا ہے۔

اقول: ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا قتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جہل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لیے اس کا حیز طبعی ہے۔ اگر کہیے اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

اقول: ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہیے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعًا اقول: یہاں سے ایک اور رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہیے کہ مبدء و منتہی کی طرف اشارہ جدا ہو تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدد کو ہے کہ بے اس کے اس کا حیز طبعی

نا متصور سرے سے شبہ کا مبنی ہی اڑ گیا۔

عاشرًا اقول : سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لیے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ پھر قاسر سے کون مانع ہے ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزاء کو حرکت دینا کیا محال ہے۔

تنبیہ : ہم نے حرکت اجزاء ارادیہ طبیعہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزا حیز غریب میں ہوں یا انہیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجح ہے یا کوئی وجہ ترجیح ہو یا قاسر انہیں پر قسر کرے خواہ ارادةً یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انہیں پر اثر قسر پہنچے ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزاء کہ حافظ محدب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تخلخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزا نیچے نیچی کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صور میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔

الحمد للہ تلك عشرة كاملة (الحمد اللہ یہ پوری دس ہوئیں ۱۰ ت) فلک اعلٰی پر تھا۔ اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر : تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انہیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو۔ اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو مبدء میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسر محال میل مستقیم محال تو حرکت مستقیمہ محال تو خرق محال۔ یہ انہیں مقدمات باطلہ اور انکی امثال ہوساتِ عاطلہ پر مبنی ہے۔

اوّلاً اقول : حرکتِ مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کواکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لیے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدء میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیاً اقول : بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصولِ فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول : ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدء میل مستقیم ہے۔

رابعًا : اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پہیے کی حرکت میں دونوں ہیں۔ (مواقف)

اس عــــہ پر عبدالحکیم نے کہا کہ حرکتِ مستدیرہ اصطلاح میں ہے وہ ہے کہ حیز سے باہر نہ کرے یہ دحرجہ میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)

اقول :(۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہوگیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدء میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اس میں مبدء میل مستقیم بھی ہو حیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی عود ہو یہی مبدء میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون مناظرہ سے خروج ہے۔

فلسفی مقدمہ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خطِ مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیر اس سے پھیرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضاء ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضاء کیا محال ہے مثلاً حیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ جونپوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبیعہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہوسکتے ہیں جیسے حیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب حیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیر ایسے نہیں اس کی غایت حیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اس تک موصل نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیین نہیں ہوسکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معًا چاہے گی تو ان تک موصل یعنی دونوں میل متنافی جمع ہوجائیں گے۔

اقول :(۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو ان کا اجتماع کیونکر

عــــہ : بعض نے حواشی یبزدی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا مبنی الواحد لایصدر عنہ الا الواحد[1]۔

(واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد۔ ت) ہے طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول : حیز، شکل، مقدار طبعی کیفیات جیسے زمین میں برودت، یبوست، بس ان میں سے ایک اختیار کرلو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں، ۱۲ منہ غفرلہ۔

[1] شرح المقاصد المبحث الرابع دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۶۱

ہوسکتا ہے۔ اقتضا میں داکل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے، نہ جزء مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالاتفاق بخروج عن الخیر ہے۔ اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ھی ھی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لیے تم نے اچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جونپوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہوجائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلاشرط اور دونوں میل اس حد تک موصل، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدل وضع چاہے اور حیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر حیز سے باہر ہو حیز تک حرکت مستقیمہ کرے گ ادونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی حیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدل یہی جب حیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہوجائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہوگئی اب میل مستدیر شروع ہوگا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدل اوضاع اسی سے ممکن تو حیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور حیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدء طبیعت واحدہ۔

خامسًا: اوپر کتنے وجوہ سے روشن ہوچکا کہ خرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل ذلیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادسًا: ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہوکر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیین نہ ہوگا۔ (شرح مقاصد) ناتمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

سابعًا اقول: سب سے لطیف تر یہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی نِری عیاری ہے، وجہ سنیے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہوسکتے اور براہِ چالاکی دعوٰی عام کیا کہ طباعی نہیں ہوسکتے جس میں طبعی وارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً تنافی نہ ان کا اجتماع دشوار، خود جونپوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصدًا گھومے، فلک میں

بعینہ یہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصدًا مانتے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع، یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو نپوری دلائل حقہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے۔

"زُيِّنَ لَهٗ سُوْٓءُ عَمَلِهٖ وَاتَّبَعُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ (۱۴)"[1]

اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وجوہ نے بحمدہ تعالٰی روشن کردیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ افلاک کا خرق والتیام یقینًا جائز، اتنا عقلًا ہے اور سمعًا تو بالیقین خرق سماوات قطعًا واقع جس پر ایمان فرض۔

"وللّٰہ الحجۃ السامیۃ وخسر ھنالك المبطلون، وقیل بعدًا للقوم الظالمین، والحمد للّٰہ ربّ العٰلمین"۔

اور اللہ ہی کے لیے بلند حجت ہے وہاں باطل والے خسارے میں ہوں گے اور فرمایا گیا دور ہوں ظالم لوگ اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بحمداللہ تعالٰی ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا بفضلہ تعالٰی اس ساری کتاب میں معدود مباحث کے سوا عام ابحاث وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائز ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بعونہ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے مملوعہ ہوتی ہیں حتی کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تحدثا بنعمۃ اللہ واللہ ذو الفضل العظیم رب انعمت فزدنیا واحد یا ماجد لا تزل

اللہ تعالٰی کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے اور اللہ بڑے فضل والا ہے اے میرے پروردگار تُو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

عــــہ: صدقت یا سیدی لاریب فیہ از کان فضل اللہ علیك عظیما فاسئلك من زکوتہ حظا یسیرا۔

بملازمہ سلطان کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنواز دایں گدا را (الجیلانی)

---

[1] القرآن الکریم ۴۷/ ۱۴

عنی نعمة انعتہا علی وصل وسلم علی نعمتك الکبریٰ و رحمتك المعداة وفضلك العظیم وعلی الہ وصحبہ و امتہ وحزبہ اجمعین اٰمین والحمدللہ رب العلمین"

اے واحد اے بزرگی والی! جو نعمت تو نے مجھے عطا فرمائی ہی وہ مجھ سے زائل نہ فرما۔ اور درود و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت، اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر اور آپ کی آل آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام امت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا (ت)

مقام ہفدہم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شبہے رکھتا ہے جن کا حاصل دو ہی ہے۔

شبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطبائع سے مرکب ہو تو ہر جزا پنے حیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطر میں تلخیص کی اور اس کے کافی ووافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سن چکے۔

شبہ ۲: اجزاء بعض یا کل اپنے حیز سے جدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک حیز نہیں ہوسکتا تو جو غیر حیز میں ہے قسیرًا ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سست ہوتا جائے گا۔ اور بالاخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہوجائے گی تو زمانہ منقطع ہوجائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔

اولًا: بارہا سن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع

ثانیًا: عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلکیہ بلکہ اصلًا کسی حرکت کی مقدار نہیں۔

ثالثًا: یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔

رابعًا: یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع جائز۔

شبہ ۳: جن اجزاء سے فلک مرکب ہو اُن کی انتہا بسائط پر ضرور، ہر بسیط اگر اپنی شکل طبعی پر ہو تو کرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کرے مل کر ایک سطح کروی نہیں بن سکتی (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرجہ رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں ان کا طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی۔ (جونپوری)

اقول : یہ وہی شبہ اولٰی ہے اور انہیں ردود سے مردود، فرق اتنا کردیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴ : وہ بسائط جن سے فلک کا ترکب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف برتقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد یونہی ہوتے ہیں کہ ہیولٰی میں انفصال ہوکر ایک حصہ اس فرد کے لیے ہو ایک اس کے لیے اور مادہ قابلِ انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنے وہ صورت اگر یہی تھی جواب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون وفساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، برتقدیر ثانی ہر بسیط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہوجائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پاچکیں فلک محدود نہ ہوا (جونپوری)

اقول اولاً : فلک پر خرق جائز مگر "وَ اُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْعِجْلَ"[1] (ان کے دلوں میں بچھڑا رچ رہا تھا۔ت)

ثانیًا : کون وفساد کا امتناعِ حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثًا : فلک کا محدد ہونا مردود۔

رابعًا : شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لیے پھر اُسی شُبہ اولی کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لیے اسی شبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیرالکلام ماقل ودَلّ (بہترین کلام وہ ہے جو مختصرًا اور جامع ہوت)

اقول : یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصولِ فلسفہ پر حجت قطعیہ پیش کریں کہ بساطت فلک محال، فلک اگر بسیط ہو تو اس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحد الطبع ہیں۔ ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح، نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی۔ یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال اور وضعیہ کے لیے تعین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت، تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح، اور جب بربنائے بساطت سکون وحرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساطت محال۔

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۹۳

مقام ہیجدہم

فلک کا قابلِ حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں، فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزاء فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جز کے لیے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت، تو ہر جز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائز اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر اینیہ جائز نہیں، لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدء میل مستدیر ہے کہ جواز تبدیل [عہ] خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدارہ نہ رہے گا حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدء میل مستدیر ہے۔

(ردّ) یہ سب زخرفہ ہے۔

ثانیًا اقول: امتناع اینیہ بربنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثًا اقول: ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدء میل مستقیم ہے۔

رابعًا اقول: ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامسًا: عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عــہ: **اقول:** یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اس ایراء کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لیے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزاء کو ایک جداگانہ صورتِ نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضاء کرے۔

اقول: یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک پر قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ کل کو حرکت سے مانع ہوئی تو باقی اجزاء مقسور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہادم ہے تو اس اضافہ لفاضہ کی حاجت نہیں اور اگر ان کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثابت کرے (مواقف)

سادسًا: امکان انتقال کو امکان مبدء میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (سید شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیالکوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدء میل بالفعل نہ ہو تو نظر بذات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل نہیں قاسر سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہوچکا۔

اقول: اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا، نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لیے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں۔

اول: للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے اور یہ یہاں نہیں۔

دوم: متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اس کے لیے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں وبعبارۃ اُخری امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدء نہیں، دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعًا: بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزاء کی تساوی نسبت بنظر خصوص جز تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اس کے لیے یہی وضع واجب ہو۔ (سیالکوٹی)

اقول: یہ محلِ نظر ہے ہذیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمل (پس غور کیجئے) بہر حال چھ وجوہ سابقہ رد کے لیے وافی و افر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکاتِ مختلفہ دیکھیں ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے ست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول: اور اتنا طبعیات سے لیا کہ افلاک پر خرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لیے وہ حوامل و متممات و تداویر و جوزہر و مائل و تدویر وغیرہا کے

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہوسکتا ہے کہ ثوابت ممثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انہیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ ان کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول : بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسر حجار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لیے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا۔ جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شبہے پیش کیے۔

شبہ ۱ : مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، ۔ اس کے مفصل ردا ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہ ۲ : جب ہر جز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جز کسی وضع پر نہ ہوگا یا ایک ہی پر ہوگا یا سب پر معًا ہوگا یا بدل بدل کر اول و ثالث بداہتہً محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح، لاجرم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے مواقف و شرح میں اس پر دو وجہ سے رَد فرمایا۔

اولًا : اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محدد ؎ کے سوا اور افلاک کے لیے ثابت نہیں۔

اقول : حاشا اس کے لیے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیًا : بساطت اگر سب میں مسلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعین قدر حرکت کی تعین ضروری ہوگی۔ اور وہ ہر ایک بیشمار طور پر ممکن، تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے۔ اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سر کوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثًا : اقول : دلیل چاروں کرۂ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعًا : اقول : کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع نہ تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گزرا۔

؎ : علامہ خواجہ زادہ نے تہفت الفلاسفہ میں بھی یوں ہی استثناء کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولٰی سبحانہ وتعالٰی۔

خامسًا : اقول : بلکہ سکون میں بلاوجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں، وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لیے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۴ میں ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اوضاع جو اجزا کو ہیں تو خارج میں کہاں [عہ ۱] اجزاء، اور کہاں اوضاع یہ تو محض ذہنی انزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجح واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی سے ان کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی [عہ ۲]، ایک جز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے تیسرے سے گز بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجح ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزاء میں تلاطم ہوتا ہمیشہ یہ اجزاء ان کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ و بالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزئے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزلایتجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جز کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا مذہب ہے تو اس جز کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں پھر ترجیح بلا مرجح رہی واجب کہ ہر جز کے ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہوگا اور کبھی منتہی نہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح سے کبھی نجات نہیں ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عزوجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمہاری دلیل راسًا مہندم، ہم شق دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ مرجح ارادہ فاعل جل وعلا ہے۔جس وضع پر اس نے بنا دی اسی پر بنا، پھر حرکت کس لیے اگر کہیے ترجیح بلا مرجح حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول : خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناعِ خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقًا تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں۔ پھر کس قدر جلد ان کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں اگر کہیے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہوگا۔

اقول : سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت سے ہوگا۔ اگر کہیے ہم امتناعِ خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق

عہ ۱ : **اقول :** یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی سب بستیوں کے لیے ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ ۲ : **تنبیہ : اقول :** یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جز یہاں اور وہاں کیوں ہوا تو تشدق کا یہ شقشقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہوں گے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

اجزاد شوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر بس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔

اقول : علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکتِ مستقیمہ ممکن ہوئی کہ محال ہوئی تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو یوں، نہیں، ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اسے مطلقًا ہلنے نہ دے حفظ اوضاع انرونی کہ مرجع صلابت ہوئی حفظ اوضاع بیرونی کا مرجح ثقل ہو تو شبہ کی شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی بہر حال استدارہ ناثابت رہا۔

سادسًا : اقول : تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کرکے بھی سب اوضاع پر علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آسکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کہیے مقصود اس قدر ہے کہ ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مرجح لازم اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت وضعیں بدل رہی ہیں گو استیعاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً : یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لیے تھا کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ اب بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔

ثانیًا : اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی بال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔

سابعًا اقول : سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اس وقت ترجیح بلا مرجح ہے کہ انتقال سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامنًا تا عاشرًا : بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر وجہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہوسکتی۔ رب انعمت علی فزد (اے میرے پروردگار تو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)

شبہ ۳ : جب خود فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو اس میں اس سے منع نہ ہوگا نہیں ہوسکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم اور فلک میں نہیں،

لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت، یہ شبہ اولٰی کے چاک کا رفو ہے وہاں نفس وجود مبدء کو موجب وجود میل ٹھہرادیا تھا۔ اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا شعور ہو کر عدم مانع کا شاخسانہ بڑھایا اور اب بھی بوجوہ مردود،

اوّلًا : مبدء میل مستدیر کا وجود ثابت نہیں۔ (سید شریف)

ثانیًا : اقول : بلکہ عدم ثابت، کما تقدم

ثالثًا[عــــہ] **:** طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔

اقول : یعنی ممکن کہ نفس طالب استدارہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

رابعًا : مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔

اقول : تین مانع ہم بتا چکے۔

خامسًا کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔

سادسًا : مانا کہ مبدء میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں پھر یہی وجود میل کیا ضرور، ممکن کہ میل کس شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعًا اقول : بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکھے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔

دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

مقام بستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقًا جنبش یکسر باطل و محال کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے۔ ایک بطلانِ ثبوت، یہ اوّل تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔

دوم : ثبوتِ بطلان یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول وباللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)

حجت ا تا ۳ : تعیین جہت تعین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرجح کہ بارہا مبین ہوا۔

اقول : اور اول و دوم مطلقًا حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔

حجت ۴ : اقول : بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵ : اقول : فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کرچکے اور طبعیہ وقسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ارادیہ ہم نے باطل کردی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

عــــہ : یہ اور اس کے بعد کی تین تہافت الفلاسفہ للعلامۃ خواجہ زادہ میں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

حجت ۶ : اقول : بارہا گزرا کہ حرکت فلکی اس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی ہادم، اور اساس فلسفہ کی ہادم اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکت فلک باطل۔

حجت ۷ : اقول : تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لیے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے مانو کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہو سکتی ہے جب کہ سرعت اس سے دوچند ہو اور ربع میں جب کہ چوگنی ہو نہ زمانے کی تقسیم متناہی نہ سرعت کسی حد پر منتہی کوئی روکنے والا ہوگا تو اس کی مقدار مزاحمت سے قدر سراعت متقدر ہوگی اور بے اس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصور، لیکن فلک عـــہ میں نہ میل طبعی مانتے ہو نہ مان خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست و یکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون جب کہتا ہے اور دو شبہے پیش کرتا ہے۔

شبہ ۱ : ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو منتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ضرور ان فراق بعد آں اتصال ہے اور دونوں آئیں متصل نہیں ہوسکتیں ورنہ جزءِ لایتجزی لازم آئے تو ضرور ان کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہوچکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی، لاجرم سکون ہے یہ برہان قدمائے فلاسفہ کی ہے اس پر رد بوجوہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سو فسطائی کہا یہاں اسی قدر کافی کہ **اولاً :** حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لیے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول : یہ اعتراض باول نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا۔ پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

عـــہ : اور وہ جو ہدیہ سعیدیہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کرلے اس کا رَد مقام اول سوال ۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض موہوم ہے۔

اقول : مقام ۱۰، میں ہم اجزائے مقداریہ پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے بداہۃً متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لیے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیا : حل یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ منتہی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آنی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعہ ہو نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ کہ ہر گز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہر گز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کہ کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول : بلکہ مبانیت کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تتالی آنین لازم نہ آئی وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجملہ یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں حدِفاصل ہے اس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت اولی اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

شبہ ۲ : حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کی منتہی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار، وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن، اور میل کا حدوث آنی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اس آن وصول کے بعد ہے اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً : میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول : بحمدہ تعالٰی یہ رد بھی بہ نگاہِ اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کر کے تصعیف کی اور وجہِ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزلایتجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو ردیوں ہے اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول : بلکہ اس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کیے غالباً اس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود و حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہر گز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب تو حداخیر تک پہچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حد وحد میں تفرقہ تحکم ہے یہ ہے وہ جو ہم نے اس کے کلام سے استنباط کیا۔

اقول : مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حداخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کرکے منقسم لیتے ہو تو اس کی تقسیم سے حرکت یہی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو اس حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجبہ، یونہی حدِاخیر کا کہ حد وحد میں تفرقہ تحکم ہے۔ معہذا بالفرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعًا اس کی تقریر پر بھیوارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیًا اقول : یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لیے اس کے حیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور حیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے اب جو جسم حرکتِ طبعی سے حیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا۔ کہ آن وصول آن حصول ہے اور حصول نافی میل تو تمہارا زعم کہ آنِ وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کر حرکت دیگرے دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثًا : میل پر بھی وہی وارد جو مبانیت پر تھا، کیا ضرور کہ اس کا حدوث آنی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

رابعًا اقول: اجتماع متنافیین اس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہو یا دونوں مقتضے پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضے دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہر گز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جزناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقتضٰی جدا پھر اگر نار و تراب دونوں نوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہوگا مرکب ساکن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لے جائے گا۔ اور دوسرے کی ممانعت سے اس میں ضعف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منتہی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آنِ وصول میں موجود ہے مگر اس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور ان کا اجتماع متنافیین نہ ہوا کہ مقتضی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اسے حیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب موثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نپوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات عـــہ۔ "وَ مَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ۠(۴۰)"[1]۔ (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لیے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ مَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ۠(۴۰)، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

عـــہ: گرفتار فلسفہ مزخرفہ سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اس کے مجعولات غیر متناہی ہوں گے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لایصدر عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نا واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لم یجعل العقل الفعال (جسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر واسطوں سے جعل اس تک منتہی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۴۰

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھتا ہے اور یہ عـــہ۱ اس کی ہوس خام ہے برہان تطبیق و برہان تضایف وغیرہما قطعًا مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً : ایامِ زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعًا عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اس سلسلہ سدے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جزو کل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہوجائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لیے ان کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور، تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور عـــہ۲ اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول : بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جز کل کا مساوی بلکہ اپنے کل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، غرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام **ص** رکھو اور باقی کا نام **لا**، اب تطبیق دو اگر دونوں برابر چلے جائیں **تو لا + ص = لا**۔ مشترک ساقط کیا **"ص"** ظاہر ہے کہ **"ص"** ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد **صفر** کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس کھرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دس کھرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑواں

عـــہ۱ : ملّا جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرفات جونپوری میں اس مبحث کو واضح کردیا ہے اسی سے متشدق جونپوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی حاجت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ۲ : **اقول :** تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و متحاز ہے تو اجمال نہ ہوگا۔ مگر انہیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انہیں تین حصر ہے ۱۲ منہ)

حصہ ہے اسی طرح غیر متناہی استحالے ہیں۔

ثم اقول: لطف یہ کہ ان کے متشدقین اسی زمانہ ممتد غیر قار کو متصل وحدانی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالۂ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب وعدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اس میں بھی مضر نہیں، اگر کہیے یہی تقریر بعینہٖ جانب ابد ودار دایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کرسکے گا تو دونوں برابر ہوجائیں گے یا ابد متناہی۔

اقول : ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آ لیے بلکہ ابادلاباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیارت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجملہ جانب ازل لاتناہی کمی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لاتقفی اور وہ جائز۔

ثانیاً : دو۲ متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور ان میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علیت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم اور اس سے کوئی موخر نہیں یا موخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو ان کا سلسلہ کہیں تک لیا جاتا قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواع عنصریات کائنہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے موخر ہے اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیر کا ہر ایک اپنے موخر سے مقدم اور مقدم سے موخر ہے اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر رہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ رہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو اور اس سے پہلے کچھ نہ ہو تاکہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں تو ثابت ہوا کہ ایام ودورات وانواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً ان کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ نبوت وابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر نبوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل نبوت ہے اور عدد مساوی۔

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے اور تطبیق کے لیے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جزالگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار لاکھ پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہو گا یا تناہی یا جزو و کل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جزو و کل برابر ورنہ دونوں متناہی مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لیے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ ان کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحۃً کھلا جنون ہے اور اس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱ : برہانِ تضایف۔

حجت ۲ : برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳ : بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لیے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بداہۃً سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے قدیم کے لیے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوانی نے شرح ۳ عقائد عضدی میں کہا کہ یہ بداہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اس سے پہلے اور حادث تھا اس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے۔ اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لیے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادث نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے، نہ غیر متناہیہ میں ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دوامًا اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول : اس بداہت کو بداہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعًا ازل میں ہے اور یقینًا کوئی حادث ازل میں نہیں ورنہ حادث نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لیے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول : یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں اور اس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو الٹ اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے یہیں نہ دیکھئے بعض سفہا نے برہان تطبیق پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں تو کاہے کا کل اور کس لیے بعض تقصیر معاف آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

حجت ۴ : کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دوانی نے اسے بھی کلام سخیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا۔ صرف اتنا کہا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلًا اس کے منافی نہیں۔

اقول : یہ جواب نہیں بلکہ دعوی کا اعادہ ہے جب جمیع افراد معینہ حادث ہیں تو فرد منتشر ازلی کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ ہاں ایک نظیر دی اور اسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور مبحث سے بے گانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کہو گے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیر متناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی۔ حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

اقول : حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لیے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور یہ ظرف ہر ر فرد سے خالی، لہذا قطعًا طبیعت سے بھی خالی اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعًا خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازلی ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے بے تشخص خارج میں موجود ہو، اور یہ محال ہے گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اس وقت طبیعت گل موجود تھی ہر گز نہیں، عجب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵ : کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راسًا قاطع ہے۔ **اقول :** طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا۔ مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہذیت ہے اور ہذیت منافی انتشار، وہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا، اور بہر حال طبیعت اس کے ساتھ موجود رہے گی۔ لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منزع منہ نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادثہ کا یہی حال ہے فرد یا افراد معینہ کے ازلی ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب سبوقیۃ کو چاہتا ہے اور ازل سے مسبوقیہ سے پاک لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انجائے وجود منتفی تھے تو ہر گز طبیعت ازلی نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متاقبہ سے منتزع ہے۔

حجت ٦ :اقول : ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علتِ تامہ موجود تھی یا نہیں اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بداہتًہ محال اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی کہ تخلف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول معین اور باوصف حدوث افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعًا محال تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکت نہ فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر ، والحمدللہ رب العلمین (اور سب

تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ت)

تنبیہ : ملتِ اسلامیہ میں ذات و صفات الٰہی عزجلالہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے بلکہ ہم روشن کرچکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن، اور غیر کے لیے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔ فاضل دوانی نے کہ ان دو حجتوں پر وہ بحثیں کردیں، اور ان سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظار پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اس کے مدعا کی مثبت نہیں۔ نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے کہ بلکہ وہ بر سبیل تنزل وارخائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر ابحاث کرتے ہیں اس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنھوں نی اس کے بعد براہین تطبیق و تضانیف کا بلاشرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بہ سعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً [عہ] کافی ہیں۔

عــــہ: اما قوله بعد ذکر القدم الجنسی وقد قال بذلك بعض المحدثین المتاخرین وقد رایت فی بعض تصانیف ابن تیمیه القول به فی العرش اھ[1]۔

فاقول: ما يدريك وان المحدثين ههنا من التفعيل دون الافعال بل هو المتعين فان القائل به لاشك مبتدع ضال ويؤيده نقله عن ابن تيمية احد الضلال ويشيده ان المذكور

رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متاخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ **تو میں کہتا ہوں** کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلاشبہ بدعتی گمراہ ہے ابن تیمیہ جو کہ ایک گمراہ ہے سے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اس کو تقویت (باقی برصفحہ آئندہ)

[1] علامہ دوانی

مقام بست وچہارم

قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں فلسفی محال مانتا ہے اس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوتِ جسمانیہ سے ہو تو اس قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے متجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کل قوت بھی اسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے اب حصے کی تحریک مدت

عنه القول بقدم العرش وهو شخص فالمعنى قد قال بالقدم النوعی بعض الضالين ولا عزو فقد قال ابن تيميه بالقدم الشخصي في العرش هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية ان يقول في العرش بالقدم النوعی فقد نقلوا عنه التجسيم والجسم لابد له من مستقر ولم يتجاسر على اثبات قديم بالشخص فعاد الى النوعی او لم يرض معبوده ان يبقى دائما على عرش خلق وقد وهن من طول الامد فاستجد له عرشا كل حين هذا كله ان ثبت عنه والله تعالى اعلم ۱۲ منه غفرله۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دیتا ہے ابن تمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے، چنانچہ معنی ی ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں اور بے شک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالٰی کے لیے جسم مانتا ہے اور جسم کے لیے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا، یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے گا جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہوچکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے یہ تمام اس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ یہی جب توجزو کل برابر ہو گئے ورنہ ایک مبدء سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی تومتناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دوچند ثلث ہے توسہ چند اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو امتناہی ہے تو قوتِ جسمانیہ کا اثر نہ ہوامگر متناہی ہے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول : یہ محض تمویہہ وملمع کاری ہے۔

اولاً : ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں سبع ایک ہفتہ میں اس کے دورے اور اس کے دوروں کے آدھے تہائی ۷/۱ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا توزمانہ برابر رہااور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جزء وکل برابر ہوئے نہ جزء کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دونوں سے ہفتے ۷/۱ مہینے ۳۰/۱، سال ۳۵۵/۱ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً : کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اس کے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ ہیئت اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح عـــہ چاہو تو بداہتہً معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لیے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتے کو کوہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے۔ ۱/۱۰۰۰ یا ۱/۱۰۰۰۰۰ تو تمہارے

عـــہ : بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہوسکتی ہے کہ کرہ حرکتِ وضعیہ کرسکتا ہے اور اس کے ثخن میں اسکا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جڑا ہو یا جدا ہو ہرگز نصف دورہ یا حرکتِ وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کرسکتا کہ مضلع جب ادنٰی جنبش کرے قطعاً حرکت اینیہ ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے۔ فافھم ان کنت تفھم(تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت)۱۲ منہ غفرلہ۔

طور پر لازم کہ اسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دوسواں حصہ ۶، اگزیا ہزارواں حصہ ۱۲۶ء اگزکہ پونے دو گز[عـــہ] سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں ہلا سکتی۔

ثالثاً: اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو ما نحن فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکملہ: یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالٰی بہ نگاہِ اولین کیے تھے پھر جو نپوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے۔

اول پر اقرار کردیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اس پر یہ عذر بارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کرچکے کہ قوتِ جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہوجائے گی۔ اس کا مطلب حمداللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کرا نہیں لفظوں کو دہرادیا اور کہا ھذا ما عندی فی حل ھذہ العبارۃ (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میرے پاس ہے۔ ت)

اقول: اس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جزو و کل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی، اور دن غیر متناہی ہیں تو اس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلاسل نامتناہی پر تو جزو کل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کرچکے کہ کل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں، ورنہ جزء و کل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قدر ہوجائے گی۔ یہ اس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول: یہ محض مغالطہ یا نِری سفاہت ہے بشرط شے و بشرط الامین فرق نہ کیا، جز ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کل ضرور ایک پر قادر نہ ہوگا ورنہ کل و جز برابر ہوجائیں مگر یہ ایک پر اس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

عـــہ: یعنی ۱۔۲۵/۹ ۱ گز ۱۲ الجیلانی۔

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قدر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے، یوں کہیے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہیے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جز کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی اب اس میں تو ایک متعدد کا فرق نہیں، دلیل کو ایک شے ایسی چاہیے جس پر کل و جزدونوں قادر ہو ولہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جز صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہوگئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول : ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت سو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہیے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سوواں حصہ تو بغض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غیر محذور بلکہ ضرور۔

دوم : کی تقریریوں کی کی جائز ہے کہ کل کے لیے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے ان بسائط پر نہیں جن سے اس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ دو کی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بسائط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جز کو کل سے جدا کرکے کلام نہیں کرتے بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کیے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اس قوت کا حصہ اس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول : بحمداللہ تعالٰی ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بسائط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصہ حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثالث کو وھکذا (اور اسی طرح، ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئت اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کرکے یا اس میں ملا ہوا جز اس پر اصلاً قادر نہ ہوگا جز بشرط شیئ قادر ہے کہ عین جز اگرچہ خارج میں کل سے جدا نہ کیا لیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا،

جزبشرط شے قادر ہے کہ عین کل ہے اور کلام بشرط لا میں، اگر کہیے کہ جزقادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول : ہاں تو اس سے جز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کل کی لاتناہی فاندفع ماقال الملاحسن فی حاشیتہ (توجو ملّا حسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہوگیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کو ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول : وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہوگیا مقوی علیہ کے حصوں کا قوت کے حصوں پر انقسام ضرور ہے یا نہیں، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل، اور اگر ہاں توجو ہوا جہاز کو روزانہ سو میل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ۔ تو سو میل کا اُن پر اقسام ہوتا رہے اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو انگل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے یہ بیان اس کے ایضاح کو تھا کہ ممکن بعض قدرتیں ہیئت اجتماعیہ سے مروط ہوں اور ہیئتِ اجتماعیہ مجموع میں حیث ہو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جز میں ساری تو اجزا میں اس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے تو جسم کا ہر جز جسم ہونا اور بداہتہً جنس قوت کل سے کسی شیئ پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تمہیں مفید نہیں، ہاں ہر جز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ عدت و مدت میں لاتناہی پر قدرت ہیئت اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہر گز نہ کسی جز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلیث وغیرہ ناممکن، "فاندفع ما تفوہ بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملاّحسن فی حاشیتہ" (تو مندفع ہوگیا وہ جو اس کے حاشیہ (تو مندفع ہوگیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملا حسن نے کہا۔ ت) اس کے بعد جونپوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسب عادت کو شقشقہ لسان و لقلقہ بیان ہی اس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل ولاطائل گھڑی۔

اقول : بحمدہٖ تعالٰی وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگئی اس کا مبنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا، اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ بہیئت اجتماعیہ اجزا پر منقسم نہ ہوگی کل ہر گز اجزا کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سی زیادہ اس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا، یعنی یات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جونپوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئت اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر جموع من حیث هو مجموع موثر ہو یعنی ہیئت اجتماعیہ موثر میں داخل تو امر اظہر ہے، اب اجزاء تین وجہ پر ہیں،

(۱) مرسل نفس اجزا۔ **(۲)** معری متفرقہ۔ **(۳)** محلی مجتمعہ کہ لابشرط وبشرط لاوبشرط شے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مع ہیئت اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا ہیئت اجتماعیہ نہ مع ہیئت اجتماعیہ کو یہ ہیئت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس ۱ محلی میں ہے نہ کہ اس کی نصف تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لیے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لیے وہ قوت نہیں۔ اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ اطالت کی حاجت نہیں، وللہ الحمد۔

مقام بست و پنجم

آن سیّال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں۔

اول: حرکت بمعنی التوسط کہ مبدء سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لیے مبدء و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اول تا آخر بحالہا محفوظ و مستمر ہے اور آنات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر ہے اسے حرکت توسطیہ کہتے ہیں۔

دوم: حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور بنیٹی گھمانے سے آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے یونہی حرکت توسطیہ کے ان اختلاف نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبدء سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ وحدانیہ متخیل ہوتی ہے وجہ یہ کہ اس بوند یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرتسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ معًا دوسرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں یونہی آخر تک لاجرم ذہن میں ایک شیئ ممتد متصل پیدا ہوئی جو صور مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت ممتدہ وحدانیہ ہے اسے حرکت قطعیہ

کہتے ہیں۔ ان صنادید فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جزاف بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کرکے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت توسطیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعیہ موہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابل قسمت وغیر متبدل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے.جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعیہ پر یہ بوجوہ ناقابل قبول۔

اولاً: کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منتزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتدًا ذہن میں حاصل ہو۔ (علامہ خواجہ زادہ)

اقول: حرکت توسطیہ بمعونت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدء سے منصرف منتہی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی توسط ہے اور اس کے استمراد سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول وہ حرکت قطعیہ ہے امتداد زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل اگر کہیے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

اقول: یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح [عـــہ] مصادرہ ہے۔

ثانیاً اقول: سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے.جس نے نہ قطرہ اُترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا محال ہے کہ ان کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ مرتسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول: اگر رسمِ زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کرلیں کہ سیلان رسم زمانہ کرسکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکتِ توسطیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن وسیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہیے کہ خود کہتے ہو سیلان توسطیہ سے حرکت قطعیہ متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعیہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعیہ کے اتصال ہی کا نام

عـــہ: اور اس کا ابطالِ صریح مقامِ آئندہ میں آتا ہے ۱۲ منہ۔

زمانہ ہے۔

رابعًا اقول : سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو، ذرا سیلان کے معنی بتائیے آن توفی نفسہ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدودِ مختلفہ سے اس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتاسکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بے وقوف، اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقًا عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کردی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہوجائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیال و شعلہ جوالہ۔

اقول : بوجوہِ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی۔

(۱) وہ موجود، خارجی تھی یہ متخیل۔ **(۲)** وہ واحد یہ متعدد **(۳)** وہ برقرار [عــــہ۱] یہ متجدد۔

(۴) اس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف وحدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ، یہ اس سے مرسوم [عــــہ۲] کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو،

(۶) وہ علی [عــــہ۳] الاتصال سیال یہ متفرق بالانفصال۔

عــــہ۱: عدم التغیر فوق الوحدۃ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عــــہ۲: کونہا مرسومۃ بالزمان فوق توقفہا علیہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عــــہ۳: ھٰھنا ثلاث اتصالات **الاول** مایطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وھو المراد فی السابع۔ **والثانی** مایتخیل بھٰذا السیلان

عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔ (ت)

ع اس کا زمان سے مرسوم ہونا اس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)

یہاں تین اتصال ہیں : **اول** وہ کہ سیلان اس کو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لیے وہی مراد وجہ ہفتم ہیں۔ **ثانی** وہ جو اس سیلان سے مختیل ہے۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلانا امتداد متصل میں واقع ان کے طفرے اس اتصال کے قاطع۔

(۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد حتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد ور کار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم عـــہ یعنی وہ امتداد متصل وحدانی دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔

(۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کرسکتے ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انہیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرۂ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق ان میں یونہی حدود فرض ہو کہ خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے۔

ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر

(جس کو دہر فاسد کردے اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کرسکتا۔ (ت)

خامسًا اقول: جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ، دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر، اور دو ذہن میں ایک وہ امر ممتد کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی دوسرے اس ممتد کی مقدار مثلاً دس گز خارج کی دوسری چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا ان کے اجزا سے ایک جز ان کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو وہ قطرہ اس کا ایک حصہ ہوتا اور اس کی جو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وھوالمراد فی الثامن وبعدہ۔ **والثالث** مایعرض نفس السائل بالعرض بحسب السیلان وھوالمراد فی السادس فافھم ۱۲ منہ۔

عـــہ: الجسم فوق عدم التخیل فشتان ماثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ منہ غفرلہ۔

وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں۔ **ثالث** وہ جو نفس سائل کو عارض ہو باعتبار سیلان کے، وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے۔ (ت)

جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوتِ عدم اور عدم ثبوت میں بہت فرق ہے۔ (ت)

ذہن میں اسی کی صورت کے امثال پے درپے اتصال پاکر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انہیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال، تم نے آن کو لیا۔

(۱) اس کی مقدار محال کہ وہ راساً ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے تو چاہیے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکتِ قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہیے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ وزمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اس کا امتداد، اب ممتد جنس سیال سے ہوگیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

اقول : اب بھی بوجوہ غلط۔

(۱) اب زمانہ متقدر ہوگیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہوگیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب یہی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہیے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ وزمانہ آن کو سیال اس لیے کہہ دیا ہے کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہوگیا۔

اقول : اب بھی غلط :

(۱) جس طرح آن کے لیے مقدار نہیں آن کسی کے لیے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ ئ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

سادساً اقول : آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو، یا سو گز کا جسم مبدء سے جدائی کے بعد منتہی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اس میں جہاں جو جزء فرض کیجئے مبدء ومنتہی میں متوسط ہے ہر آن میں اس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں۔ طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اس کے طول یا عرض کسی بعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے آن اس پر کیونکر منطبق ہوسکتی ہے اگر کہیے اس حالت میں وہ حرکتِ واحدہ نہیں بلکہ کثیرہ متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جونپوری وغیرہ نے کہا اس لیے کہ ہر جزاور اس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکتِ واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول: اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزاء بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ تو بھی قابلیت انقسام ہے اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکاتِ کثیرہ بالفعل ہیں ان میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ **تو اولاً** یا تو جواہر فردہ لازم کہ یہ حرکاتِ بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیط کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لامتناہی حدود شکل میں محصور ہیں۔

ثانیاً: آن سیال ظاہر ہے کہ جوہر نہیں ورنہ جوہر فرد ہوا اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اس کا موضوع نہیں مگر حرکت ؎ توسطیہ جس طرح زمانہ کا

؎: صاحبِ قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکتِ توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے۔

کمافی الحرکۃ امران مختلفان بالمفہوم متباینان بالذات کذلك بازائھما فی الزمان شیئان مختلفان احدھما الاٰن السیال وھو مکیال الحرکۃ التوسطیۃ وماتنطبق ھی علیہ غیر مفارقۃ ایاہ مادامت موجودۃ والاٰخر

جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف اور ذات کے لحاظ سے متبائن ہیں، اسی طرح ان کے مقابل زمانہ میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک آن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی دوسری (باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان المتصل الممتد وھو مقدار الحرکۃ القطعیۃ و ماتوجد ھی فیہ وتنطبق علیہ وکما ان الحرکۃ التوسطیۃ السیالۃ وراء حدود الحرکۃ بمعنی القطع کذلک الان السیال غیر الان الذی ھو طرف الزمان والفصل المشترک بین قسمیہ الماضی والمستقبل غیر قائم بجرم الفلک الاقصی الذی ھو موضوع الحرکۃ القطعیۃ المستدیرۃ التی ھی محل الزمان والحرکۃ التوسطیۃ الدوریۃ التی ھی ملزومۃ الان السیال وبالان السیال تکال الحرکات التوسطیہ الدوریۃ و الاستقامیۃ جمیعا کما بالزمان یقدر جمیع الحرکات القطعیۃ المستدیرۃ وغیر المستدیرۃ والان السیال والحرکۃ التوسطیۃ الراسمان للزمان والحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقطۃ الفاعلۃ للخط کما اذا فرض مرور راس مخروط علی سطح والانات الموھومۃ التی ھی اطراف الازمنۃ والاکوان فی حدود المسافۃ

چیز زمانہ متصل ممتد ہے اور وہ حرکت قطعیہ اور جس میں حرکت قطعیہ پائی جائے کی مقدار ہے نیز حرکت قطعیہ اس پر منطبق ہے اور جیسے حرکتِ توسطیہ سیالہ حرکت قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آن سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرف زمان ہے اور زمانے کی دوق سموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک ہے، نیز آن سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکت قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسطیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آن سیال ہی سے تمام توسطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آن سیال اور حرکت توسطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آنات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہمی حدود کے مقابل (باقی بر صفحہ آئندہ)

ان سب حرکاتِ کثیرہ سے قائم ہے۔ تو عرض واحدہ بالشخص کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔

رَدِّ تشدق: آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لائے نہ اس کا سیلان بتانے پائے مگر متشدق جونپوری سے کب رہا جائے اس حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقشقہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کررہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکتِ قطعیہ، نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں، اور خود متحرک بحیثیت تحرک اپنے نفس کے لیے ایک حد ہے گویا وہ مبدء سے یہاں تک ایک امر ممتد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متجدد، یونہی حرکتِ توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذاتِ خود باقی ہو اگرچہ بحیثت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حدِ فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

التی ھی بازاء الحدود الموھومۃ للحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقاط التی ھی اطراف الخطوط بالفعل و النقاط المفروضۃ فی الخط المتصل بالتوھم الاان الان لیس الاالان الوھمی فی الزمان ولایکون الافاصلا والنقط منھا موھومۃ واصلۃ ومنھا موجودۃ فاصلۃ کمافی الحدود الحرکات القطعیۃ واطرافھا اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کیے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کیے گئے ہیں۔ لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہمی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جب کہ بعض نقطے وہمی اور واصل ہیں اور بعض موجود ہیں۔ اور فاصل، جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے اھ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

میں فاصل کیسے ہوجائے گی یہی آن بذاتِ خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی موہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اولاً : متشدق کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خطِ آبی کی طرح مرسوم موہوم اگر کہیے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدق نے شروع بحث میں سطح مستوی پر راس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقۃً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سرِ مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتی ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطے باطل ہوجائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا۔ تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی مانتا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول : یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی۔ غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی۔ خیر یوں سہی مگر رسم جب کہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریجی کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا۔ خود متشدق کو یہاں بھی کہتے بنی۔ احدث بسیلانہ زمانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اسے حدوث ذاتی پر حمل ناممکن کو حدوث ذاتی کسی کے دیئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدق نے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کیے ہیں اور آیاتِ قرآنیہ کو کہا کہ معاذاللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کرکے آسمان و زمین کو حادث لکھ دیا ہے۔ ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابرہ کے رَد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیا : آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت توسطیہ مستدیرہ یا حسب تصریح صاحبِ قبسات خود جرمِ فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مرسوم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پر کار اور بنے خطِ مستقیم، اور وہ بھی یوں کہ ایک چھلے برابر حلقے پر جتنی بار پرکار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھینچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔ ع

توضر وراس کا امتداد مستقیم ہے اور زنہار آن سیال سے مرسوم نہیں ہوسکتا یہ ردُاس وقت یہی ہے کہ زمانے کو موہوم مانو کہ توہم بھی اسی صورت کا ہوگا جس نہج پر سیلان راسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا بینٹی گھمانے سے آتشی سید ھا خط کبھی متوہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثًا : فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اس کی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوصی مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اسے بنائے سفہاء جو طبیعت کو فاعل شکل وقدر کہتے ہیں حاصل یہی ہے کہ طبیعت اس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہ سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انہیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اس کا نفس ہے تو وہی اس کا مقدار زمانہ کا فاعل ہو نہ یہ کہ وہ تو اسے بے مقدار زمانے کا فاعل ہو نہ یہ کہ وہ تو اسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

رابعًا : جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے جدا نہیں ہوتی۔

خامسًا : متشدق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصفِ آنیت متجدد و مقتضی ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقضی ظرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے اس سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شیئ واحد کو دو مستقل مقداریں لاحق نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن ایک یہ کہ آن سیال شیئا فشیئا سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصفِ آنیت اسے عارض ہوا تنا بنایا، اس کی حد ہوئی آگے بنا یا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی جس طرح متشدق نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل وحدانی حدود سے بری دائمًا موجود خارجی ہے جیسا متشدق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہیں وہ آن سیال دونوں جزوں میں حدِ فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزاء فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصفِ آنیت کو سیلان ہوگا کہ محض اعتباری الٹے سیدھے میں متردد، نیز لاحظ کو اختیار ہوگا کہ معًا ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب نہ سیلان

ہو گا نہ آن خارجی کو وصف آنیت کا عروض کہ سب جگہ ایک ہی آن حد فاصل نہیں ہو سکتی کما اعترف بہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا۔ اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود، اور متشدق کا مذہب مذکور مردود۔

سادسًا: یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجوب جس مہمل حدس سے لیا اس کا حال سنیے، آغاز کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے سے ایک نا منقسم چاہیئے اور انجام میں وہ نا منقسم نکالا کہ زمانے سے اصلًا نہیں بلکہ اس سے باہر ہے، زمانے سے ایک نا منقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نا منقسم و نقطہ موہومہ یہ حدس ہوا یا حدث۔

سابعًا: غلط کہا کہ متحرک کے لیے حرکت قطعیہ سے وہ نا منقسم حرکت وسطیہ ہے حرکتِ وسطیہ ہر گز حرکت قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نا منقسم ایک ایک حد مسافت کی موافات ہے۔

ثامنًا: صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہر گز حد و نہایت نہیں بلکہ حدود نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعًا: خود مذہب متشدق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لیے بحال تحرک تینوں چیزوں سے ایک ایک نا منقسم متجدد منقضی موہوم ہے مسافت سے وہ نقطے حرکت سے ان حدود کی موافاتین زمانے سے ان تک وصولی کی موہوم آنین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت توسطیہ کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدد رکھا کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بار دوہ سے ہوتا ہے۔

عاشرًا: بفرض غلط یہ بھی سہی، اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و حرکت توسطیہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے۔ ان دو سے آن موہوم کا۔ پھر کیا وجہ کہ حدس ادھر کا ہوا، چاہیے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے تو ادھر کا لینا اور ادھر کا نہ لینا صرف جزاف ہے، تلك عشرة كاملة، یہ ہے ان کا تشدق و تخذق۔

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کسبِ کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے ہمیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں۔

اول : یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جزایک ساتھ نہیں ہوسکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اس کی مقدار زمانے کا ہے ہاں امر ممتد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

اقول : یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انہیں ممتد متصل ہی کا نام ہے نہ اس غیر منقسم کا اور یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول : بلکہ اس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جزفنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جزعدم جزعدم کل ہے نہ کہ جب ہر جزفنا ہو اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے. جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول : رَد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم : یہ کہ زمانہ موجود اگر قابلِ انقسام ہو تو قار ہوگیا اور ناقابل تو جزلازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزاء زمانہ بعض بعض پر سابق دو جزء ساتھ نہیں ہوسکتے کہ قار ہو۔

اقول اولاً : قار کے لیے وجود میں اجتماع در کار یعنی دونوں جز پر معًا حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع علی الثانی مسافت و غیرہا تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ ان کے کوئی دو جزایک محل میں نہیں ہوسکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معًا حکم وجود صادق ہے۔

ثانیًا : زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء موہوم اختراعی نہیں بلکہ قطعًا مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بروجہ تصرم ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم اور اگر بلا تصرم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں۔

اور جزلازم نہیں کہ ممکن کہ نا منقسم وہی منقسم ہو۔

اقول : ہم تشقیق انقسام وہمی ہی میں لیتے ہیں، اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو جزلازم ورنہ اجزاء مقداریہ مجتمع فی الوجود ہو گئے، اوراسی قدر قارہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزاء ہونا جیسے ہر جسم متصل وحدانی خصوصًا فلک جس کا تجزیہ ان کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہوگا مگر وہم میں طرفہ یہ کہ ارسطو وابن سینا اوران کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ وحرکتِ قطعیہ موجودفی الاعیان نہیں آن سیال وحرکتِ توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصدمیں ان کے وجود خارجی کواسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ موہوم ہوتے ہیں۔ کما تقدم۔

مگر متشدق جونپوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ وارسطو وابن سینا پر افتراء ہے وہ یقینًا ساری حرکت قطعیہ اور تمام زمانہ ممتد ازل تا ابد کو متصل واحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہوسکتا۔ اوراس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعیہ کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائما فی الاعیان(نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت)

دیکھواس کے وجود فی الاعیان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع خضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدق نے تقلید کی۔

اقول اولاً : ارسطو سے زمانہ خضری تک کی تصریحات اور قطرہ سیالہ وشعلہ جوالہ سے توہم خط ودائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ مملو اوران سے عامہ کتب کلام میں منقول سب کو یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکر قابل قبول۔

ثانیًا : ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ متحمل وجوہ ہے، اور وہیں حرکتِ توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاخر یجوز ان یحصل فی الاعیان۔ (اور دوسرا ائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الاعیان کو توسطیہ سے خاص کررہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعیہ میں اس کا قول ذلك لایحصل البتہ المتحرك وھو بین المبدء والمنتھی بل انما یظن انہ قد حصل نحوا من الحصول اذا کان المتحرك عند االمنتھی ویکون ھذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف لہ حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعیہ کے مطلقًا وجود عینی کا منکر ہے اسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کررہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک منتہی کے پاس پہنچے اس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اس قت حرکت بالکل باطل ہوئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لیے کہ وجود انتزاعی ضروری ہے۔

ثالثًا: ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں متشدق خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا:

تکون الحرکۃ حینئذ قد زالت لا انہا تحصلت[1]۔ اس وقت حرکت زائل ہوجاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

رابعًا: اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے اسی فصل میں ایک شقشقہ طویلہ کے بعد کہا:

فلاح ان الحرکۃ القطعیۃ حقیقۃ اعتباریۃ[2]۔

توظاہر ہوگیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الاعیان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خامسًا: تمام فلاسفہ اور خود اس متشدق کو مسلم کہ زمانہ وحرکت قطعیہ متجدد ومتصرم ہیں تقضی وتصرم ان کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہوسکتے ہیں، اتصال وتصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادسًا: خود اسی متشدق نے اواخر فصل تناہی ابعاد پھر فصل آن میں حادث بحدوث تدریجی کی دو قسمیں کیں۔ ایک وہ کہ بروجہ تجدد وتصرم پیدا ہو جیسے زمانہ وحرکت قطعیہ واصوات ئ ان کے لیے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجًا پیدا ہو مگر نہ بروجہ تجدد تصرم بلکہ جز سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو، یہ پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ وحرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہوسکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا۔ اب پورا موجود ہے یہ چوتھا تناقض ہے۔

1

2 الشمس البازغۃ فصل اذا ابتدأت معاحرکات مختلفۃ فی السرعۃ برقی پریس دہلی ص ۱۱۴

سابعًا : جزء سابق لاحق سے جمع نہ ہونے کے ہر گز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں، ایسا تو قطعًا قسم دوم میں بھی نہیں، دو[2] خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور دوسرے کا ایک کنارہ اس کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہوا سے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجًا ہو۔ اور بعد تمامی حدوث اجزاء مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعًا یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جزء آیا فنا ہوگیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہوگیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہوسکتے یہ ہے زمانہ وحرکت قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامنًا : سب کو اور خود متشدق کو مسلّم کہ زمانہ وحرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں متصل وحدانی ہیں قطعًا قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے ــــــ متشدق نے باب الحرکت میں کہا حرکت قطعیہ موجود فی الاعیان ہے نہ بروجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بروجہ فنا وانقطاع تو حرکت قطعیہ وزمانہ دونوں اپنی ذات متصل وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی ومستقبل میں حد فاصل ہے، ماضی یہ نہیں کہ فنا ہوگیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے بلکہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے، یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے، خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن ان کا ظرف نہیں، ان کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے ہاں اذہان میں قار ہیں۔

اقول اوّلاً : تقضی وتصرم یعنی فنا وانقطاع مان کر فنا وانقطاع سے انکار وہی تناقض ہے مگر اسے اسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی ومنصرم ہے، یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متجدد ہے، غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعًا قار ہے مگر جس آن میں اس کی ایک حد معین میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہولیا اس حد میں ہر گز نہیں اس سے پہلے منقضی ہوچکا اور جو حصہ بعد کو طے ہوگا وہ بھی اس حد میں ہر گز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور منصرم ومتجدد ہوئی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہر گز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود متشدق نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہوگا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہوگا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے، اگر کہیے قرار کے لیے ہر شیئ میں اس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہوسکتے تو سب غیر قار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حدِ زمانہ ہے کہ آن ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول : غیر قار وہ کہ بوجہ تجدد و تصرم کسی آن میں نہ ہو، زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں، اسے تو بتمامہ موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شیئ کے حصے اس کی کسی حد میں نہیں ہوسکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔ **ثانیا :** حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہوسکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قار کردے تو زاویہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثًا : بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حدِ فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دوسرا لاحق اگر کہیے جب سارا اتصال ذہن میں معًا متصور تو تا بقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول : جب سارا اتصال خارج میں معًا متحقق تو تا بقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں اور اگر ظرف حکم بالوجود علی الکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعًا خارج میں بھی مان رہے ہو۔ جس آن میں تم نے زمانہ پر بتمامہ متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں، مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اوّل پر

ذہن میں بھی قار نہیں، اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے، بالجملہ زمانے کے موجود خارجی ماننے میں متشدق کی تمام سعی مردود و بے کار ہے، متشدق نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار بمعنی امتناع اجتماع اجزا ہے۔

اقول : یہ بھی ہماری اسی تقریر سے ردَ ہوگیا اجتماع فی الوجود الخارجی ممتنع ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممتنع ہے تو یہ ہر قار میں حاصل متشدق نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کیے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد میں۔

اقول : وجود خارجی بوجود منشا مرادیا وجود فی الانتزاع اول میں تقدم تاخر کہاں، کہ کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو۔ دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدق کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

متشدق نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔

اقول : حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدء سے منتہی تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شیئ مقتضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لیے جگہ چھوڑتا ہے اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سنی کہ جب تک حرکت ہورہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہوچکی سب فنا ہوگیا۔ متشدق کے حاشیہ میں حمداللہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم و غیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہیے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اولاً : تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں۔ **ثانیاً :** جہل شدید یہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں کہ انہیں پر مرور ہوا اور بیچ کی سب مقداریں متروک حالانکہ حدود کی کچھ تعیین نہیں۔ ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اس میں بھی حدود فرض ہوں گی اور ان پر بھی قطعًا مرور ہوا اور ان چھوٹی حدوں کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں ان میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں ان پر بھی قطعًا گزار ہوا، یونہی غیر تناہی تقسیم میں تو ہر جزء مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقینا مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدلین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ :

وہ چند شبہات ہیں :

شُبہ ۱ : ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے۔جس میں حرکت ایک حدِ معین سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بطی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اسرع ہو تو کم میں یا بطی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سریع تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم دواہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں۔جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجوہ محض مردود۔

اوّلاً : صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام ہے۔

اقول : فوقیت سماء ثابت ہے یہ حکم ایجابی قطعًا صادق وواقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً : یہ جو سرعت وبطوء اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبدء والمنتہی ہے نہ سریع ہو نہ بطی نہ مسافت کی کمی بیشی سی متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق فریقین امر موہوم تو اس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اس کی کمی بیشی کا اندازہ کررہا ہے، ضرور موہوم ہے۔ (مواقف موضحًا)

شبہ ۲ : بداہۃً معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اس کا نصف اس سے کم میں ہوا، اور امر عدمی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے، یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے، شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوۃ والسلام سے بعثتِ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثت سیدنا موسٰی علیہ السلام سے بعثتِ اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول : یہ سندیں مناسب نہیں کہ متشدق اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہیے کہ شک نہیں کہ معدل النہار باقی سب مدارات یومیہ سے بڑا ہے اور ہر مدار کہ اس سے قریب ہے مدار بعید سے بڑا ہے اور ہر فلک بالا کا منطقہ فلک زیریں کے منطقے سے اور قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شئے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجئے وہ بھی قطعًا چھوٹے بڑے بھی ہوسکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ حل یہ کہ تمہاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور اگر معدوم قابلِ تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکس کبرٰی کو کبرٰی کرو اور کبرٰی کو اس کی دلیل کہ سالبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہے، بہر حال صغرٰی میں قابلیت خارجی میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے، اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبرٰی میں اگر قابلیت خارجی مقصود حدِّ اوسط متکرر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندیں وہی قطر و محور منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبہ ۳ : باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعًا واقعی ہے اور بداہۃً زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے، تقدم امر عقلی ہے، نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو مابہ التقدم خارجی ہونا کیا ضرور (مواقف)

اقول : شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتین ہیں اور اعیان سے نہیں، اسی قدر بس ہے

اوراس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہوکہ اس کا تقدم بالتبع ہے، اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہواوراس کے سبب سے وجودپذیریاعدم حادث کو۔

اقول : حل برقیاس سابق ہے دلیل، یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اورمابہ التقدم الواقعی موہوم نہیں اور جو موہوم نہیں موجود ہے۔ مقدمہ ثانیہ میں اگر موہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ ادل نزاع ہے واقعی کے لیے خاص، خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد، اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج، تو حد اوسط متکرر نہیں، اور اگر یہاں بھی مخترع مراد تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اوراب اتنا ثبوت ہواکہ زمانے کے لیے ایک نحووجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

شبہ ۴ : نافین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کتے ہیں اپنی عمریں دراز، اعداکی کوتاہ چاہتے ہیں۔ (تشدق)

اقول اولا : گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اسے غیر قار منقضی منصرم مان رہے ہیں۔

ثانیًا : نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں، ان سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں اپنے لیے اضافات مثل ابوت اعداء کے لیے سلوب عمی کی تمنا کرتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں؟

ثالثًا : اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکر لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی ودائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

شبہ ۵ : وجودِذہنی تین قسم ہے : **ایک** اختراعی محض جیسے انیاب اغوال :

دوم : وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالتِ واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ اسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اس کے

بعد کسی تعمل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں "زید قائم" حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم: کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت و عمی یہ قسم اضافیات و سلوب میں منحصر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (تشدق فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اولاً: منتزع عن الخارج کا سلب و اضافت میں حصر مردود، حرکت فلک سے جو دوائر صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول: موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصر ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شیئ ذہن میں اصالۃً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت، جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لیے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدء تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف اور یہ اعتباریات میں بھی محال فافهم[عہ] (تو سمجھ لے ت۔)

عــــہ: یشیرالی ان لقائل ان یقول انّ الانتزاع من اعمال الذھن وھو واعمالہ کالتصور والحکم من الموجودات الخارجیۃ وانما الموجود الذھنی ماوجودہ بعمل الذھن فافھم وفیہ ان الکلام فی السند الخاص لایجدی المستدل ولایغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجوداتِ خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کی عمل سے ہو، تو سمجھ لے اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اس کے کام آتا ہے۔ (ت)

ثالثًا اقول : خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے، اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکتِ قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ محض جہالت ہے ہاں ایسا ہی ہو گا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم، اس کا جواب جُہلا کی طرف سے ادعائے بداہۃً ہوتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہو گا۔

اقول : بُرہانًا ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہو گا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر فلک وہ حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہو گا۔ اس پر سفہاء کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے تو تمہاری تکذیب کاذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہۃً وہمیہ کا رَد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رَد صادق ہے۔

رابعًا : حالت خارجی سے منتزع کا وجود ذہنی بھی تصور شیئ پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصہ لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملادی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہانِ پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لیے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبہ۶ : زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشاء موجود خارجی کا نام زمانہ ہے (ملاحسن علی المتشدق)

اقول اولاً : کیا ضرور ہو کہ منشاء کم ہو بلکہ متکمم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منزّع ہے۔

ثانیًا : کیا محال ہے کہ وہ متکمم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکمم سے منزع ہو۔

ثالثًا کیا ضرور ہے کہ وہ منزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متجددوہ، نہ تسلسل لازم آیا، نہ کسی کم غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منتزع ہے اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے تجدد نسب سے۔

تنبیہ جلیل : اقول : احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہوں گے، جمعہ و رمضان شفیع و شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم و قائع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں اس لیے اسے شہر اصم کہتے ہیں ہر مہینۂ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونا والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہوسکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تمثیلات جن میں اعراض متجسد ہوتے ہیں، خود اس فقیر نے اس ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تروتازہ فربہ حبشی کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

رَدّ شبہ کے لیے دو باتیں بس ہیں۔

اول : شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم : سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزا محال جانتے ہیں بہر حال امورِ آخرت کو امورِ دنیا پر قیاس نہیں کرسکتے وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وتثبت ثبتنا اللہ وایاك بالقول الثابت فی الحیوۃ الدنیا وفی

(سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ اللہ تعالٰی ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں، اے اللہ

الاخرۃ امین۔ ہماری دعا کو قبول فرما۔ ت)

مقام بست و ہفتم

زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشا انتزاع بھی نہیں۔

اقول : اس کا منشا انتزاع حرکت قطعیہ ہے یا توسطیہ یا آناً فاناً حدود مفروضہ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال یا نسب متجددہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا تجدد نسب، ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہوسکے، اوران بارہ میں کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لیے چار شرطوں کی جامعیت لازم۔

(۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قار من حیث ھو قار سے انتزاع غیر قار نا متصور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔

ان بارہ[۱۲] میں سے کوئی ے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکتِ توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اوران کے اتصال یہ چھ خارج کہ قار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سات خارجی کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولی، اور یہ کہ آن سیال اوراس کا سیلان محض اختراع بے اصل ہے، اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی، شرط چہارم سے سیلان آن اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اوراس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کریں گے کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اوراس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشاء نہیں جس سے انتزاع زمانہ ہوسکے اگر کہیے جب خارجی میں نہ زمانہ نہ اس کا منشاء انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلًا باطل اور نقلًا ابتداع۔

اقول : ہاں متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشاء اور ایسی شیئ کو بحکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون، ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو، ممکن کہ بالا انتزاع اصالۃً ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ نافع :اقول : حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کمند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے۔ "وَ لَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبِسُوْنَ (۹)"[1]۔ (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ت
کے زبردست ہاتھوں نے اس دارالامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کردیا کہ۔ع

تو چنداں کہ اندیشی گردو بلند سر خود برون ناوردزین کمند

(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں بچایا جاسکتا)

ان کی ناقص عقلوں میں آ ہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو ان کی بداہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا، حالانکہ وہی بداہت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بداہت وہم کہتے ہو اسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات وسواس نے ان کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صدہا کفریات کی عمارت چنتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ کہ ان کے زعم میں یہ اس کی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالہ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بدعقل تھے ان پر یہ گتھی اور بھی کری لگی ان کے عقل میں بھی نہیں آسکتا کہ کوئی موجود زمانہ سے خارج ہو، ایسی ہی وہم پروری ان پر مکان وجہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہوسکتا ہے ناچار

[1] القرآن الکریم ۶/۹

انہوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے (ت)

مقام بست و ہشتم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔

اوّل: ظاہر کہ زمانہ حرکتِ توسطیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متجدد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہو گا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہو گا تو [1] وجود زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور [2] حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیۃ انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اسے اس پر تقدم بالذات، [3] اور انتقال بداہۃً تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پر ظاہر کہ یہاں سابق ولاحق جمع نہ ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمہاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی اور [4] بلاشبہہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کئی درجے مقدم اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمدللہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ حیلہ جو افق المبین و قبسات باقر و غیرہما میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا، دور یوں قائم کیا جاتا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطوء کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطوء بے تقدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت و بطوء کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصیہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا اور دور نہیں جیسے مقدار جسم جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج، ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے اسے کچھ مس نہیں، ہم نے خود ماہیتِ حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شَے کو معدوم

ماننے سے اس کی مقدار کا عدم بالبداہت لازم آتا ہے، (کوئی عاقل گمان نہیں کرسکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا عـــہ نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت، جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم و تاخر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداہت بداہت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض تحکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر بچہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکتِ فلک کہ موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکتِ فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم حکمِ عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکمِ وہم ہے محتاج برہان ہے حرکتِ فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کرسکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کہ بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکتِ فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کرسکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی جداگانہ شیئ ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص و ترتیب و ایضاح بزیادۃ الاہلۃ منا)

اقول: کلام بہت چمیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شیئ اگر اسی وصف سے کہ فلاں شی کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بے شک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلّم نہ ہوا اگرچہ وہ واقع میں وصف

عـــہ: علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا ازلی بدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول: عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداہت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

شے ہو تو ہر گز رفع شیئ سے اس کا رفعِ خیال بھی نہ کریں گے اور وہ یقین جو ان کو اس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجود شیئ وعدم شیئ کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، ان کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدار حرکت فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجودِ خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعًا جانتے ہیں کہ ذہن نہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا، وہاں یہ تقریر مفید ہے۔ جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اسی کی دلیل سے ثابت کردیں گے کہ زمانہ حرکت فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعد نامتناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہوجائے گا لاجرم مقدار حرکت مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکت اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اس کی مقدار زمانہ ہر صبی وجاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات دن، مہینے برس اندازہ کیے جاتے ہیں اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعۃ اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جزا پنے حیز طبعی سے جدا ہو کر قسرًا اسی حیز کل میں ہوا، اور قسر کو دوام ہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہوجائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہوجائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ کرہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکتِ زمانہ ہے وہی کرہ بسیطہ متحرک بحرکت مستدیرہ ہے۔ جس کی حرکت حرکت یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول : حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب وسفہ۔ **اولاً :** ہم ثابت کرچکے کہ زمانہ مقدار حرکت ہی نہیں۔

ثانیًا : باذنہ تعالٰی روشن کریں گے کہ وہ قطعًا حادث ہے۔

ثالثًا : مقام ۲۱ میں واضح ہوچکا کہ حرکاتف مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعًا : نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خامسًا : وجوب انقطاع قسر کا رَد مقام ۱۲ میں گزرا۔

سادساً : ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور۔ کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجمی اہلیلجی پر حرکت اینیہ ہو اب نہ لاتناہی بعد لازم نہ تخلل سکون ۔

سابعًا : غایت یہ کہ اس حرکت سے اسرع نہ ہو نہ کہ وہی اسرع ہو۔

ثامنًا : اگر اس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کرچکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں ۔

تاسعًا : بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہونے سے شکل طبعی پر ہونا کب واجب، جیسے تین عنصر کرویت پر نہیں۔

عاشرًا : زمانہ کا اظہر اشیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو، اس کا مقدار حرکت ہونا خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا اسے نہیں مانتے اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اس حرکت کا ظہور کیا ضرور، عام اذہان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم ۔

حادی عشر : یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیئت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیئت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی، اور عامہ اذہان یہی اس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحرکات ہے ۔ ہیئت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا اسے براہ جہالت منسوب بزمین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکتِ شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام آف دی سن (of the sun) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آف دی ارتھ (of the Earth) زمین کا ۔

ثانی عشر : بساطت کا شگوفہ بھی یہی گل کھلاتا ہے ہم مقام اول میں ثابت کرچکے کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مضمتہ بے جوف ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی متشدق زیادہ چالاک ہے، اس نے تمام احتمالات کا احاطہ کرکے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ وکمیہ وکیفیہ نیز تمام طبعیہ وقسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

ان کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار، اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہی وہ علتِ زمانہ ہے اور حرکاتِ کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لیے بھی اتصال مسافی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی، اور وہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً: حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کو وہ انتقال ہے، اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گندعہ ہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ہاتھ دھولو، اور زمانہ کی مقدار حرکت ہونے کو استغفادو۔

ثانیاً: طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ [1] مستدیرہ طبیعہ نہیں ہوسکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتناہی بعد کو مستلزم ورنہ تخلل [2] سکون لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور [3] قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبیعہ کے لیے ہے اسے پا کر [4] سکون واجب اور [5] طبعیہ کا دائمًا اپنے کمال سے محروم رہنا محال اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں۔ چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً: یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لیے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہوسکتی نہ مستقیمہ دائمہ نہ قسر کو دوام اور تینوں باطل ہیں۔

رابعًا: کمیہ کا دوام کیوں محال نمو دائم کے لیے بھی بعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایہ کو تقسیم ذراع نامتناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۴ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی دقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نامتناہی ہے۔

خامسًا: یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالہ ممنوع۔

سادسًا: انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال، پھر دائمًا کی کیا حاجت۔

سابعًا: ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اس کی

عـــہ: بالفتح بمعنی گندگی ۱۲ الجیلانی

مقدار نہیں ہوسکتا۔

ثامنًا : تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہوچکا۔ **تاسعًا :** غلط ہے کہ محدد کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ باطل۔ **عاشرًا :** یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر : ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف سے ہو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے ذریعہ سے کمیہ کو بحثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمو و تخلخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر : تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافی کیسا؟

ثالث عشر : کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

رابع عشر : سب جانے دو وہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور، کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر : آگے وہی شعریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے تو وہ اظہر الحرکات واسرع الحرکات ہونا چاہیے اور اس پر وہی سابق کے ۷، ۱۰، ۱۱ وارد۔

ثامن عشر : شطرنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہیے کہ وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں، یہ اس لیے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ واجب الاتباع ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم :

زمانہ حادث ہے :

حجت ۱ : زمانے کو مقدارِ حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہوچکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲ : روشن ہوچکا کہ وہ موہوم ہے خارج میں اس کا وجود درکنار سب سے ضعیف تر انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لیے نہیں پھر سب سے اعلٰی یعنی وجود ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔

حجت۳ : برہان تطبیق کہ ایام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصًا اس متشدق اوراس کے متبوعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بارد بھی ناوارد۔

حجت۵ تا۷ : ظاہر ہے کہ یوم یا جزء زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضلہ وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی ہے۔ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہولے وانی لہ ذلک (اوراس کے لیے یہ کہاں ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانونِ مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالٰی اس مزلہ مضلہ کی بیخ کنی کردیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم مواقف و مقاصد و تجرید طوسی و طوالع الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفتازانی و فاضل قوشجی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجۃ الاسلام وللعلامۃ خواجہ زادہ میں اس کے متعدد[عہ] جواب دیئے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کما بیّنا علی حوامشہا

عــــہ: ھی خمسۃ اجوبۃ وثم سادس لغیرھم۔

(۱) قال الامام حجۃ الاسلام قدس سرہ الزمان حادث ولیس قبلہ ویعنی بقولنا ان اللہ تعالٰی

یہ پانچ جواب ہیں اوراس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علماء کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) امام حجۃ الاسلام غزالی قدس سرہ نے فرمایا : زمانہ حادث ہے اوراس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی

(باقی برصفحہ آئندہ)

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزجلالہ، سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہو حاضر کرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مقدم علی العالم والزمان انہ کان ولاعالم ثم کان * ومعہ عالم فلم یتضمن اللفظ الاوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورۃ ذلك تقدیر شیئ ثالث وان

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالٰی موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں، اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

* **اقول:** رحمہ اللہ الامام وایانا بہ حق العبارۃ ان یقال ثم کان وھو مع العالم فھو تعالٰی مع کل شیئ وتعالٰی ان یکون معہ شیئ معیۃ متعالیۃ عن المعیۃ المتعارفۃ المشترکۃ فی المعنی المتساویۃ فی الاثنین "**وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ**"[1] ولم یرد انتم معہ بل الاولٰی فی التعبیر ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوھم کونہ ثانیا للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔ *

اقول: (میں کہتا ہوں) اللہ تعالٰی امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہیے تھی ثم کان وھو مع العالم پھر اللہ تعالٰی عالم کے ساتھ موجود تھا پس اللہ تعالٰی ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے۔ جس مین دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے وھو معکم اینما کنتم وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو، اور یہ نہیں فرمایا کہ انتم معہ تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لیے بہتر تعبیر یہ ہے۔ پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالٰی اس کے ساتھ تھا، تاکہ عالم کا اللہ تعالٰی کے لیے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۵۷/۴

ربہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالٰی وسلم علیہ وعلی ذویہ اجمعین امین

(اس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کان الوھم لایسکت عندہ اھ[1]، ویقال علی قیاسہ ھنا انہ کان العدم ولاحادث ثم کان الحادث ولاعدم ھنا ثم الاثبات شیئ ونفی اخر ولاثالث لھما **اقول:** لا یعقل ثم الابتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا اھ۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائے گا کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث موجود تھا جبکہ عدم نہیں، اس جگہ ایک چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی چیز نہیں ہے۔ **اقول:** (میں کہتا ہوں کہ) اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول نہیں ہے۔

(۲) لانسلم التقدم بالزمان سالانہ فرع وجود الزمان (مواقف شرحھا)[2]۔ **اقول:** تقدم ابینا ادم علیہ الصلوۃ والسلام علینا زمان یعلمہ البلہ والصبیان فلایسوغ انکارہ موجودا کان الزمان موھوما وتقدم عدم الزمان علی الزمان بالزمان ولوالحاظ العقل محال قطعًا۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف اور شرح مواقف) اقول: حضرت آدم علیہ السلام کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے ہے اسے بے وقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس لیے اس کا انکار درست نہیں ہے، چاہے زمانہ موجود ہو یا موہوم اور عدم زمان کا زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ لحاظِ عقل میں ہو قطعًا محال ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] تہافت الفلاسفہ فی العقائد

[2] شرح المواقف

اس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالٰی آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وھی ولیس امرًا موجودًا من جملۃ العلم یتصف بالقدم او الحدوث[1] (مقاصد و شرحہا) وتبعہ المتعاصران القوشجی وخواجہ زادہ ولفظہ لیس امرا موجودا لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ[2] اھ۔

اقول: اولاً قد اجمعا علی حدوثہ ففیہ انکار لاصل والدعوٰی **وثانیًا** لاشك فی واقعیۃ الزمان وقد نطق بہ نصوص القرآن "وَ اللّٰهُ یُقَدِّرُ الَّیْلَ وَ النَّهَارَ"[3] وما التقدیر الا للامتداد "یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَ یُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ"[4] ای یبقی تارۃ مقدار ھذا علی ذلك واخرٰی

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے، امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد و شرح مقاصد) صاحبِ مقاصد کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے، زمانہ امر موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔

اقول : (۱) ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس جواب میں تو اصل دعوٰی ہی کا انکار کردیا گیا ہے۔ **(۲)** زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے نصوصِ قرآن اس کی گواہی دے رہی ہیں وَ اللّٰهُ یُقَدِّرُ الَّیْلَ وَ النَّهَارَ اللہ دن اور رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد ہی کا مقرر کیا جاتا ہے۔ "یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَ یُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ" رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

[2] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

[3] القرآن الکریم ۷۳/۲۰

[4] القرآن الکریم ۵۷/۶

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ ت)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس و ذلك ان القدر الاوسط للکل منھما اثناعشرۃ ساعۃ، فتارۃ یدخل اللیل فی ساعات النھار فتصیرا ربع عشر ساعۃ مثلًا ویبقی النھار عشرًا وتارۃ بالعکس ان عدۃ الشھور عند اللہ اثناعشر شھرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموٰت والارض[1]۔ ھذا النص ایۃ علی واقعیۃ الزمان وعلی حدوثہ معا بیدی الدھر اقلب اللیل والنھار[2] الی غیر ذلك واذلیس وجودہ فی الاعیان کما دلّ علیہ

یعنی کبھی اس کی مقدار اس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے بر عکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے، پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے تو رات مثلًا چودہ ۱۴ گھنٹوں کی ہو جاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے، اور کبھی اس کے بر عکس ہوتا ہے انّ عدۃ الشھور عند اللہ اثناعشر شھرًا فی کتاب اللہ یوم خلق السموٰت والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا، یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بیدی الدھر اُقلب اللیل والنھار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۹/۳۶

[2] صحیح البخاری باب ومایھلکنا الاالدھر ۲/۷۱۵، وباب قول اللہ تعالٰی یریدون ان یبدلوا کلام اللہ ۲/۱۱۱۶، صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النھی عن نسب الدھر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۲۳۷، سُنن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۳۵۹، مسند احمد بن حنبل عن ابی ھریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۳۸

جواب اول اقول : وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں ت) **ممکن کو**

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرھان فلا محید عن وجودہ فی الاذھان، فاذالم تجز مسبوقیتہ بالعدم وجب کونہ فی الذھن من الازل فیلزم قدمہ و قدم الذھن قال فی المقاصد وشرحھا فان ثبت وجود الزمان بمعنی مقدار الحرکۃ لم یمتنع سبق العدم علیہ باعتبار ھذا الامر الوھمی کما فی سائر الحوادث[1]۔ **اقول:** نعم ولکن امتنع علی ھذا الوھمی سبق العدم کما علمت، ولیس وھمیا بمعنی المخترع بل یدفع بہ کونہ موھوما اذلوکان موھومًا لم یکن قبل التوھم ولولم یکن قبل التوھم لکان قبل التوھم ولوکان قبل التوھم لم یکن موھومًا الطرفان ظاھران والوسط لجریان المعضلۃ فی الوجود الذھنی کجریانھا فی العینی فینتج ان لوکان موھوما

کا ردوبدل کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذہان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں ہوسکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں تھا۔ اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا مقاصد اور اس کی شرح میں ہے زمانہ جو مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہوجائے تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہمی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ **اقول :** (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہمی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہمی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہمی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہمی امر ہو تو توہم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود نہیں ہوگا، تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

اگر بشرطِ وجود لو تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرطِ عدم تو وجود یونہی بشرطِ استمرار انقطاع اور بشرطِ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موھوما فیثبت انہ غیر موھوم بل موجود فی الاعیان، **فان قلت المتکلمون ینکرون الوجود الذھنی۔ اقول: ﴿جواب﴾** مرجعہ عند التحقیق الٰی انکار حصول الاعیان بانفسھا فی الاذھان والا فھو مردود بالبرھان کما بینہ فی شرح المقاصد و مصادم البداھۃ الوجدان کما یعرفہ کل فاھم و قاصد، امّا ھذا الذی ذکرنا فحق بلا مریۃ ویلزم القائل بحصولھا بانفسھا عرضیۃ الجوھر لقیامہ بالذھن واعتذار ابن سینا ان الجوھر ما من شانہ القیام بنفسہ اذا وجد فی الاعیان بھت بحت فالتجھر لایتبدل بتبدل الظرف والاتبدلت الذات، وبالجملۃ ذات لاقیام لھا الا بغیرھا

اور اگر تو ہم سے پہلے موجود ہوا تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفین ظاہر ہیں اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ ہو موم ہوا تو موہوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موہود ہوگا۔ **سوال:** متکلمین تو وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں؟ **جواب:** تحقیق یہ ہے کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد میں بیان کیا اور یہ بداہۃً وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے لیکن وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہوجاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہوجائے گا۔ ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جو ہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات بدیل ہوجائے گی، خلاصہ یہ کہ وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر (باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع استمرار، کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تبائن بالقطع ذاتا تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علی وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء الزمان بعضا علی بعض[1]۔ ﴿مقاصد و شرحہا و خواجہ زادہ و تجرید﴾ اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیہا السید﴾ وھو قسم سادس للتقدم[2] ﴿تجرید و شرحہ فی مباحث السبق﴾ ولا نسلم ان التقدم و التاخر داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان و انما جاء هذا فی الامس و الغد لاخذ الزمان مع التقدم المخصوص و التاخر، اما نفس اجزائه فلا بل غایته لزوم التقدم و التاخر فیها لکونها عبارة عن اتصال غیر قار

اس ذات کے مبائن ہے جو قائم بنفسہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل ہوتا ہے۔ زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد، اس کی شرح خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات سے زائد ہے اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں) اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء زمان کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات امسِ (گذشتہ کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لیے آئی ہے کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا تعلق ہے تو ان میں تقدم و تأخر ماخوذ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ لزوم تقدم و تاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصالِ غیرِ قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] شرح المواقف المقصد الثانی فی الحقیقة منشورات الشریف قم ایران ۵/۱۰۵، شرح المقاصد المقصد الثانی المنحج الثالث المبحث الثانی دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۳۴

[2] تجرید طوسی

تو یہ سب اس کے لیے ممکن بالذات ہیں اب عدمِ زمانہ قطعًا ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سلم فالحادث من حیث الحدوث ایضا کذلك اذ لا معنی له سوی مایکون وجودہ مسبوقا بالعدم ولو سلمہ فالمقصود منع انحصار السبق فی الاقسام الخمسة مستندًا الی السبق فیما بین زمانه اجزاء الزمان فانه لیس زمانیا بمعنی ان یوجد المتقدم فی زمان لایوجد فیه المتاخر ولا یضرنا تسمیته زمانیًا بمعنی اخر[1] وشرح مقاصد و سلك خواجه زادہا مسلکًا اخر فقال اجزاء الزمان ذکر سند اللمنع فلا یضر درجه فی السبق الزمانی لان اندفاع السند لایستلزمه اندفاع المنع[2]۔ **اقول اوّلا:** کل ذلك لا ینفع مالم یدفع ان القبلیة المحیلة للمعیة لاتکون الا زمانیة ودفعه عند العقول المحبوسة فی سجن الزمان غیر یسیر فان امتناع الاجتماع انما یتاتی بامتداد

ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو احادث بھی اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے تو ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے اعتبار سے زمانی نہیں ہیں کہ مقدم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے اس تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا۔ (شرح مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے انہوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ سند کے رَد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا۔ **اقول:** (میں کہتا ہوں کہ) (ا) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے میں مقید عقلوں کے لیے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے، (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیه لاہور ۱/۳۳۴

[2] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

اور قطعًا اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بداہتہً اجتماع وجود وعدم ہو تو یقینًا یہ عدم زمانہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متجدد منصرم غیر قار، اذلولا الامتداد لم تکن فیہ اثنینیۃ فکان کل مایقع فیہ مجتمعا وکذا لوکان قارا لاجتمعت اجزاءہ فی الوجود فکذا مایقع فیہا

امّا المتصرّم فلا جزاٰن منہ یجتمعان وجودا ولا مایقع فیہا ولا جزء مع واقع فیہما ولا جزء مع واقع فی اخر ولا یعلم ھذا المتصرم الا بالزمان اذبہ تقدر

المتجددات حتی الحرکۃ القطعیۃ المشارکۃ لہ فی التصرم سواء بسواء فان جزءھا الاول لایکون اولا الالحصولہ اولا ای وقوعہ فی الجزء السابق من الزمان

فالماضی والاستقبال انما یعرضان اوّلا اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نوبہ نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجمع الاجزاء نہ ہو اس لیے کہ اگر امتداد ہو تو اس میں اثنینیت نہیں ہوگی تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا اسی طرح اگر قار (مجتمع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہوجائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہوجائیں گی لیکن جو چیز ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جزء دوسری جز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی۔ اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائے گی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متجدد اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکتِ قطعیہ جو تصرم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جزء اس لیے پہلی جزء بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوئی ہے یعنی وہ زمانے کی جز سابق میں پائی گئی ہے پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمان کو لاحق ہوتا اور (باقی بر صفحہ آئندہ)

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہواور بحکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں توقطعًا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بواسطتہ سائرالاشیاء ولا نعنی بالتقدم الزمانی الاھٰذا الشامل للوجوہ الثلثۃ فیشمل تقدم جزء من الزمان علی جزء اخر وجزء عن الواقع فی جزاء متاخر، و الواقع فی متقدم علی واقع فی متاخر، ومن ھذا الثالث الحادث وعدمہ فاندفع المنع الاول وظھران جعلہ کتقدم اجزاء الزمان فیما بینھا لایخرجہ عن التقدم الزمانی، **وثانیا** ظھران ھذا التقدم والتأخر لیس الا بالزمان سواء دخل فی مفھوم اجزاءہ اولًا، **وثالثًا** ظھران البعدیۃ الماخوذۃ فی الحادث لیست الازمانیۃ فلاینفع قولہ فالحادث کذلک[1] ۔ **ورابعًا** ظھران لاحاجۃ الی الحصر فی الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے ۔ (الف) زمانے کی ایک جز کا دوسری جزء پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جز کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جز میں واقع ہے ۔ (ج) جزء متقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جزء میں وقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا، حادث، اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھ ا ہے لہذا پہلا منع دور ہوگیا اور ظاہر ہوگیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدمِ زمانی سے نکال نہیں دیتا ۔ (۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے ۔ (۴) ظاہر ہوگیا کہ پانچ میں حصہ کرنے (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیس ھذا الا من الخمس، **وخامسًا** ظھران الاندراجفی الزمانی بھذا المعنی مضر قطعا، **وسادسًا** ظھر الفرق بین اجزاء الزمان وبین الحادث وعدمہ فانزھق التسویۃ بین الفریقین، **وسابعًا** لوکان تقدم عدم الحادث علیہ لذاتہ التقدمہ ایضًا عدمہ الطاری لان العدمین لایختلفان ذاتًا، وبالجملۃ لا محید الافماذکرنا من البرھانین فانھما القاطعان لعرق الضلال والحمدللہ ذی الجلال۔

کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ تقدم ان ہی پانچ قسموں میں ہے۔ **(۵)** زمانی کے اس معنی میں داخل ہونا قطعًا مضر ہے۔ **(۶)** اجزاء زمان اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا، لہٰذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط ہوگیا۔ **(۷)** اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے مختلف نہیں۔ (اقول: حادث جسے لذاتہ پہلے قرار دیا جارہا ہے اسے مراد وہ عدم سابق ہے اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی لذاتہ مؤخر ہوگا۔ ۱۲ اشرف قادری) خلاصہ یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کیے ہیں ان سے خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ کو کاٹنے والے ہیں والحمد اللّٰہ ذی الجلال۔

(۵) لواعتبرفی ماھیۃ القدیم والحادث الزمان فالزمان المعتبران کان قدیمًا لایشترط لقدمہ زمان اخر

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ **(۱)** اگر قدیم ہو تو اس کے قدم کے لیے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں منقطع ہوکر وجود زمانہ ہوسکتا ہے یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والالزم للزمان زمان فقد عقل قدیم من غیر اعتبار الزمان فیعقل مثلہ فی حق اللہ سبحنہ وتعالٰی وصفاتہ وان کان حادثا لم یشترط ایضا لحدوثہ زمان اخر فقد تصور حدوث من غیر اعتبار الزمان فلیتصور مثلہ فی حق العالم ﴿خواجہ زادہ[1] ۔ اہ ملخصًا﴾ وحاصلہ ان الزمان سواء کان حادثا او فرض قدیمًا لایحتاج فی حدوثہ ولا قدمہ الٰی زمان اخر فظہر ان ماھیۃ القدم والحدوث معقول بدون الزمان فلیکن کذلک فی اللہ تعالٰی والعالم والفرق بان ماھیۃ القدم والحدوث مستغنیۃ عن الزمان فی الزمان و

زمانے کے لیے زمانی کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصور کیا جاسکتا ہے یہی بات اللہ تعالٰی اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہیے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لیے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کیے بغیر حدوث کا تصور کیا جاسکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالٰی اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہیے (خواجہ زادہ ملخصًا) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے اس سے ظاہر ہوگیا کہ حدوث وقدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جاسکتا ہے اسی طرح اللہ تعالٰی اور اعلم کے بارے میں بھی مان لینا چاہیے یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل منہما ماھیتین وھو کما تری۔

اقول: الزمان ماخوذ فی القدیم سلبًا ای مالیس قبلہ زمان وفی الحادث ایجابًا ای ماکان قبلہ زمان وھذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قدیمًا اوحادثًا او مطلقًا لایلزم للزمان زمان ولا تعدد ماھیۃ شیئ من القدیم والحادث فالزمان قدیم عندھم لانہ لیس قبلہ زمان لاقدیم ولاحادث والزمان الحادث حادث لان قبلہ زمانا قدیمًا ولان زمانا حادثًا ایضا لان قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث عندھم کما تقدم۔

(٦) الشیرازی المعروف بصدر اتبعًا لاستاذہ الباقر امن بحدوث العالم والزمان فحاول رد المعطلۃ بان تناھی مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث وقدوم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

اقول : (میں کہتا ہوں کہ) قدم میں زمانہ سلبًا ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجابًا معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقًا اعتبار کیا جائے زمانے کے لیے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث وقدم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدد لازم آتا ہے زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے نہ قدیم اور نہ حادث، اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے، بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اسے پہلے گزرا گیا ہے۔

(٦) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لیے پیچیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا تناہی ہونا (باقی بر صفحہ آئندہ)

جواب دوم، اقول : وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ۔ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایستدعی مسبوقیۃ بالعدم الاتری ان تناھی محدد الجھات لایستلزم تاخرہ عن امر متقدر موجود او موھوم ملاءً اوخلاءً تأخرا مکانیا کذلك تناھی الزمان لایستلزم تاخرہ عن امتداد زمانی موھوم او موجود تاخرًا زمانیًا وان کان الوھم یعجز من ادراك تناھیہ کمایعجز عن ادراك ان لیس وراء الفلك خلاءً ولاملاءً[1]۔

اقول: لم یکن الزام الزمان قبل الزمان علی تقدیر حدوثہ بناء علی ان تناھی مقدار یوجب ان یکون وراءہ مقدار من جنسہ کالمکان وراء المکان خلو تناھی الزمان لکان وراء الزمان زمان فان ھذا لایصح ان یتفوہ بہ

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے موخر ہو کیا تم نہیں دیکھتے محدد جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا موہوم ملا یا خلا سے موخر ہو تاخّر مکانی کے ساتھ اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موہوم یا موجود سے موخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ **اقول :** (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکانکے بعد مکان ہونا، بس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] شرح ہدایت الحکمت فصل فی الزمان مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۱۱و۲۱۲

وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الا مجنون کیف وانہ یکون التناھی علی ھذا موجبًا للاتناھی لان وراء کل المقدار مقدار مثلہ بل علی ان حدوث شیئ لیس معناہ الا الوجود بعد العدم بعدیۃ محیلۃ للمعیۃ ولیست عندھم غیر الزمانیۃ فمن قبل ھذا الزم قبل الزمان زمان وای مساس بھذا التناھی المکان فلیس مقتضاہ ان بعد البعد بعد او شغلا بعد فراغ حتی یلزم تقدیر شیئ ورائہ فقیاس الزمان علی المکان من البطلان ثم استدل ببراھین ابطال التسلسل۔ **اقول:** وھو طریق حق کما قد مناہ غیر انہا معارضۃ ونحن فی حل عقدۃ معضلۃ نفسھا کما تقدم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو واجب کرے گا، اس لیے کہ ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار رہے، بلکہ الزام کی بنا اس پر تھی کہ کسی شے کے حادث ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس بات کو تسلیم کرلے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اسے مکان کے متناہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اس کا مقتضا یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بُعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں تک کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے، پس زمانے کا امکان پر قیاس کرنا باطل ہے پھر صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے استدلال کیا ہے۔ **اقول:** یہ صحیح راستہ ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں ہاں اتنا ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدے کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے پہلے گزرا۔ واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم منہ غفرلہ (ترجمہ محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جب کہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجود شے لافی الظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی الظرف ہوگا کہ وجود لافی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عزوجل مثلاً تمہارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا۔ مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں، لاجرم ان کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یالافی ظرف، بہر حال ان کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور ان کے وجود پر ان کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لافی ظرف یا ظرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یالافی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشیئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق، یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانے کی محکم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقول ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ برہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن، الحمد اللہ قبلیت مذکورہ بلازمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں " فَذٰنِكَ بُرْهٰنَانِ مِنْ رَّبِّكَ "[1] (یہ دو برہان ہیں تمہارے رب کی طرف سے) کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں، والحمدللہ رب العلمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہ تعالٰی پانچ کی تکمیل کریں کہ ان سے مل کر تلك عشرۃ کاملۃ ہوں۔

جواب سوم، اقول: ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اس کے لیے ظرف اول ہوگی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے، اس کے بعد ہوگا تو اس آن سابق میں زمانہ نہیں، لاجرم

---

[1] القرآن الکریم ۲۸/ ۳۲

اس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے، اگر کہیے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانیہ ہے۔

اقول: اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اس میں کیا تھا تو سوال نِراجنون ہے آن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدمِ زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: اقول: حق یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تأخر من حیث التحقیق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ ان کا وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الٰی غیر النہایۃ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ عدم تھا اور ہے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہیے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

اقول: حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم اگر کہیے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول: ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لیے جس طرح قائم ثابت نہیں

لاقائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو زید لیس بلاقائم ثابت اور اس سے زید قائم ثابت نہیں۔

جواب پنجم : اقول: بربی استخیر وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبت فمن اللہ ولہ الحمد لوان اخطأت فمن الشیطان وانا اعتقد بکل ماھوحق عندالرحمن۔

اقول : میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا ہوں، اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا وہ کارساز ہے، چنانچہ اگر میں نے درست بات کہی تو وہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور اسی کے لیے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بداہت عقل شاہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور۔۔۔۔۔۔۔۔ بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الٰہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہر گز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالٰی تھا اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب کہتا اور معلول اول نہ تھا، بالجملہ صفات یا معلول اوّل کو ازل سے تخلف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہر گز زمانی نہیں کہ باری عزوجل زمانے سے پاک ہے فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

(۶) صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ عُلیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو اُن کا قدم (عہ) زمانی بھی نہیں ہوسکتا۔

عــــہ: وقع فی المقاصد وشرحھا مانصہ لاقدیم بالذات سوی اللہ تعالٰی واما بالزمان فصفات اللہ فقط[1] **اقول:** وھوسھوعظیم فی العبارۃ

عــــہ : مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے، البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالٰی کی صفات ہیں۔ **اقول :** اس عبارت میں عظیم سہو ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۲۹

(۳) باری و صفات باری عزجلالہ کے لیے یقینا بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں [عـــہ۱] مگر استمرار وجود اور استمرار مقتضی اتساع، اور محال ہے کہ زمانہ ہو [عـــہ۲]، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیتنبہ وغایۃ توجیھہ عندی ان المتکلمین یقدرون لتصویر القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ ماضیۃ لاتتناھی فکل ماکان مع جمیع تلک المفروضات ای لم یصح ان یفرض زمان وھولیس معہ فھوالقدیم لکن علی ھذاالاوجہ لتخصیصہ بالصفات فانہ القدم الاخر للذات ۱۲ منہ۔

عـــہ۱ : قال فی المقاصد وشرحہا المعقول منہ ای من البقاء استمرار الوجود منہ[1] غفرلہ۔

عـــہ۲: وقع فیھا بعد ماقدمت ولامعنٰی لذلک سوی الوجود من حیث انتسابہ الی

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، میرے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لیے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اُسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لیے ایک اور قدم ثابت ہوگیا ۱۲ منہ۔

مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے (باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰

نہیں کرتی تو ضرور علم الٰہی میں ایک اتساع قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پر تو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثانی بعد الزمان الاول[1] اھ۔

اقول: اولاً تعالٰی عن ان ینسب وجودہ الٰی زمانہ وثانیًا لوکان بقاءہ بھذا المعنی لزم قدم الزمان والعذر عن ھذا ما قدمت وقد احسن صاحب المواقف اذقال بعد اثبات امتناع ثبوت الزمان لہ تعالٰی یعلم مما ذکرنا ان بقاءہ تعالٰی لیس عبارۃ عن وجودہ فی زمانین[2] اھ قال السید بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ[3]۔

اقول: اوّلاً تعالٰی ان یقترن بزمان، وثانیًا لوکان بقاؤہ بھذا المعنی لم یکن باقیًا قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے، کی نسبت سے پایا جائے اھ۔

اقول: (میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالٰی کا باقی رہنا اس معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کرچکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انہوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالٰی کے لیے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے اس کے بعد فرمایا، ہماری گفتگو سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالٰی کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا: بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ اھ اللہ تعالٰی کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے۔ (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں آرہا ہے۔ ۱۲ اشرف قادری)

اقول: (۱) اللہ تعالٰی (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المحث الخامس دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۸۰

[2] شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثانی المقصد الرابع منشورات الرضی الشریف قم ایران ۸/۲۸

[3] حاشیۃ سید الشریف علی شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثانی المقصد الرابع منشورات الرضی الشریف قم ایران ۸/۲۸

میں زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ "وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (۴۷)"[1]۔ (اور بے شک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لعدم الاقتران ولعله معطوف علی العدم ای بقاءہ تعالٰی عبارۃ عن امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ مع الازمنۃ وھذا وان کان بعیدا احسن من ذلك القریب لصحتہ وقربہ من الادب، امّا الذی انسلخ عن الادب رأسا وبعد عن الدّین بمرۃ وھو المتشدق الجونفوری فزعم ان الفطرۃ المنفطمۃ عن لبان الطبیعۃ تشتھی سلب البقاء عنہ سبحنہ وتعدہ عین التقدیس[2] اھ فلا واللہ ماھذا الا تقدیس ابلیس، نسائل اللہ العافیۃ ع

یبقی وجہ ربك ذوالجلال

فلا تسمع تشدّق ذی خلال ۱۲ منہ

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے،

(۲) اگر اللہ تعالٰی کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا، (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالبًا مقارنتہ کا عطف عدمہ پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالٰی کی بقاء کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی محال ہے یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ متشدق (بے باک، صاحبِ شمس بازغہ محمود) جونپوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالٰی سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اھ اللہ تعالٰی کی قسم یہ ابلیس کی تقدیس ہے ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔ تیرے رب ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے بیباک گفتگو نہ سن۔ ۱۲ منہ۔

(ترجمہ محمد عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۴۷

[2] الشمس البازغۃ

تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالٰی اعلم، اس اتساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذاللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالٰی سے معیت اور تقوّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات عـــہ وصفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے، اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عـــہ: **اقول:** واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما ثم شیئ یمرعلیہ اویحیط بہ بل ھو بکل شیئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجود فی الاعیان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کان یتعلق بہ فی مالایزال لانہ تعالٰی ان یتجدد لہ شیئ و معلوم انہ تعالٰی یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علی وجہ الکمال وقد احاط بکل شیئ علمًا و لیس الا ان الکل منکشف لدیہ وھو المحیط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شیئ وبالجملۃ فالعقول عاجزۃ عن ادراک کنہ الذات والصفات امنّا بہ کما ھو باسمائہ وصفاتہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ: **اقول:** (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالٰی پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذاتِ باری تعالی کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لیے کوئی چیز نوبہ نو ثابت ہو، اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سنتا ہے اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کررکھا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے مختصر یہ کہ عقلیں اس کی ذات وصفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالٰی پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔ (ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)۔

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہمی کہ ہرگز وجود (عہ) عینی نہیں۔

عـــہ: **فائدۃ جلیلۃ:** بھٰذا واللہ الحمد تحل عقدۃ حارث فیھا الافھام وھو جریان برھان التطبیق فی علم اللہ عزوجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ علی التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالٰی واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ھی ھناك متحدۃ غیر متکثرۃ[1]۔ امّا فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الامتناھیا وان لم یقف عند حد الی الابد، ھذا حاصل ما اطال بہ ورد ّہ عبدالحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالٰی التفصیلی۔

اقول: لاالجواب بشیئ ولا الرد علیہ فان عـــہ: **فائدہ جلیلہ:** اللہ تعالٰی کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہوجائے گا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے برہان تطبیق کا اللہ تعالٰی کے علم میں جاری ہونا کیونکہ اللہ تعالٰی ہر متناہی اور غیر متناہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالٰی کا علم واحد اور بسیط ہے۔ لہذا معلومات میں اللہ تعالٰی کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لیے جتنی اشیاء موجود ہیں وہ متناہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لیے کسی حد پر جاکر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اسے رد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول: (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رَد صحیح ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

---

[1] شرح العقائد العضدیۃ للدوانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۰ و ۲۱

الاعیان الثابتۃ لم تشم رائحۃ من الوجود (اعیان ثابتہ نے وجود کی بُو نہ سونگھی، ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیل من بدعات الفلاسفۃ بل علمہ تعالٰی واحد بسیط متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات علی اتم تفصیل لا امکان للزیادۃ علیہ فالعلم واحد والمعلومات غیر متناھیۃ فی غیر متناہ فی غیر متناہ کما بینتہ فی کتابی "الدولۃ المکیۃ" و تعلیقاتھا "الفیوض الملکیۃ"۔

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انہ تعالٰی یعلم الاشیاء الغیر المتناھیۃ متناھیۃ و ذلک لان الجواھر والاعراض متناھیۃ والنسب یمکن ان نعتبرھا نحن غیر متناھیۃ امّا عندہ تعالٰی فمتناھیۃ اذ یصح ان توجد تلک الجواھر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالٰی کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جب کہ اللہ تعالٰی کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے، کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی در غیر متناہی جیسے کہ میں نے اپنی کتاب الدولۃ المکیۃ اور اس کے حواشی الفیوض الملکیۃ میں بیان کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالٰی غیر متناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے (یعنی اشیاء اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالٰی کے علم میں متناہی ہیں ۱۲ شرف قادری) اور یہ اس لیے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں ان کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کرسکتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالٰی کے نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج (باقی اگلے صفحہ پر)

زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فبوجودھا توجد النسب بالفعل لانھا لوازمھا و وجود کل شیئ ھو معلومیتہ للہ عزوجل، ھذا تلخیص ما أطال بہ۔

اقول: اولاً علمہ تعالٰی لاینحصر فی الجواھر والاعراض الموجودۃ بل یحیط بھا وبالممکنۃ وھی غیر متناھیۃ قطعًا کنعم الجنۃ والام النار والعیاذ باللہ منھا۔

وثانیًا: من یعلم الغیر المتناھی متناھیا فقد علم الشیئ علی خلاف ماھو علیہ واللہ تعالٰی متعال عنہ وان ارید ان العلم الالٰھی محیط بھا فکانت محصورۃ فیہ کالمتناھی لم یفد فی منع

میں موجود ہوں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر واعراض کو لازم ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالٰی کے لیے معلوم ہونا ہے۔ (یعنی ہر شیئ کا وجود عبدالباری تعالٰی بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالٰی کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲ شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔

اقول : (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کئی وجہ سے کلام ہے۔ (۱) اللہ تعالٰی کا علم جواہر اور اعراض موجودہ میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انہیں بھی محیط ہے، جواہر واعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ قطعًا غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں، اللہ تعالٰی ان تکلیفوں سے محفوظ رکھے۔

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شیئ کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالٰی اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الٰہی ان امورِ غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الٰہی میں متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اس صورت میں

(باقی برصفحہ آئندہ)

زمانہ لازم نہیں اگر کہیے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریان البرھان۔

وثالثا: لاوجہ لقولہ یمکن ان نعتبرھا غیر متناھیۃ بل نعلم قطعا انھا غیر متناھیۃ فیجری البرھان فیھا بحسب علمنا ولایحتاج الی علمنا بھا تفصیلا والا لم یجر البرھان فی شیئ قط اذلایحیط العلم الحادث بغیر المتناھی تفصیلا ابدا۔

ورابعا: قولہ اذیصح لامساس لہ بما جعلہ تعلیلا لہ

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالبًا علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کے لیے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الٰہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشیئ علی خلاف ماھو علیہ)، لازم آئے گا اعنی أن تلک الامور غیر متناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخلق ومتناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخالق ۱۲ اشرف قادری)۔

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جواہر واعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعًا معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیق جاری ہوجائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلًا ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شیئ میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کرسکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے: اذیصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی برصفحہ آئندہ)

اقول : اولا : صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولایفید شبھة عامة فضلا عن علة۔

وخامسًا: من العجب قوله اذا وجدت وجدت نسب بالفعل و کیف توجد نسبة فی الاعیان۔

وسادسًا: کیف یجتمع غیر المتناھی فی الوجود وحصول الترتیب غیر بعید

وسابعًا: کیف یتوقف علمه تعالٰی بھا علی وجودھا فی الخارج لکن الفلسفی بجھله یجعل العلم التفصیل حادثا تعالٰی سبحنه و تعالٰی عما یقولون علوا کبیرا۔

وبالجملة فلاغنی فی شیئ من ھذا بل الجواب ما اقول: بتوفیق الوھاب انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوة الی الفعل وھو حاصل ھٰھُنا قطعًا فلا معنی لتخلف البرھان وذلك ان تعلق العلم بشیئ

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جواہر اور اعراض خارج میں پائی جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں، یہ قول باعثِ تعجب ہے نسبتیں خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالٰی کا ان امور کو جاننا ان کے وجود فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث قرار دیتا ہے اللہ تعالٰی ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا، جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعًا حاصل ہے لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں پایا گیا، اور یہ اس لیے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

توحرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اورقائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایخرجه من القوة الی الفعل

فاوّلا الاتری انه تعالٰی علم للحوادث فی الازل انها معدومة فی نفس الامروستوجد فی اوقاتها فان کان العلم موجب وجودها بالفعل کان العلم بانها معدومة فی نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانیا: انما اراد الله تعالٰی وجود الحوادث فی اوقاتها ولا وجودلها الاباراد ته تعالٰی فیستحیل ان تکون موجودة فی الازل۔

وثالثا الاتری انه تعالٰی یعلم کل محال ویعلم ان لوکان کیف کان فتعلق علمه تعالٰی به لم یخرجه عن الاحالة فضلا عن العدم وما سبیل غیرالمتناهی الاسبیل سائرالمحالات فهو تعالٰی یعلمه ویعلم انه محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں :

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائیں جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا توان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالٰی نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اوران کا وجود توصرف اللہ تعالٰی کے ارادے سے ہوگا، اس لیے ان کا ازل میں موجودہونا محال ہے۔

(۳) کیا تُونہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی ہر محال کوجانتا ہے اوریہ بھی جانتا ہے کہ اگروہ موجودہوتا توکیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالٰی کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجوداس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیرمتناہی کا معاملہ وہی ہے جوباقی محالات کا ہے پس اللہ تعالٰی غیرمتناہی کوجانتا ہے اوریہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام (باقی برصفحہ آئندہ)

ثانیاً: قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانکشف الاعضال والحمدﷲ ذی الجلال مع انہ احق الحق عندنا انا اٰمنا بربنا وصفاتہ واسمائہ ولا نشتغل بکنھھا ولا نقول کیف حیث لا کیف ولا علم لنا بذلك ولا سبیل الی تلك المسالك واﷲ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ۱۲ منہ غفرلہ۔

تعریفیں صاحبِ عظمت وجلال اللہ تعالٰی کے لیے اشکال حل ہوگیا۔ باوجودیہ کہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے نہیں ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اللہ تعالٰی جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

اقول: قد اتضح بما افادہ الامام احمد رضا البریلوی قدس سرہ القوی أن خروج الغیر المتناھی من القوۃ الی الفعل محال، وتبیّن أیضا أن تعلق العلم بشیئ لا یوجب وجودہ فی الواقع، لکن بقی ھٰھنا سؤال معضل: وھو انا قائلون باحاطۃ علم الباری تعالٰی امور الغیر المتناھیۃ وھی مرتبۃ فی علم الباری تعالٰی فکیف لایجری فیھا برھان التطبیق ولا نسلم ان البرھان لایقتضی الا امتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل، انما یقتضی البرھان استحالۃ الامور الغیر المتناھیۃ المرتبۃ سواء کانت موجودۃ ام لا وایضا لما کان علم الباری محیطا بالامور الغیر المتناھیۃ فلا بد ان تکون متناھیۃ عندہ تعالٰی جل مجدہ فلا مخلص الا فی ماقال العلامۃ عبد الحکیم السیالکوتی بانھا غیر متناھیۃ بحسب علمنا ولا نستطیع ان نعدھا بأیّ عدد (باقی بر صفحہ آئندہ)

ثالثًا: مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو کر زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بحمدہ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا ت)

تنبیہ: معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رَد کو بھی کافی ووافی، کما لایخفٰی فاعرف وللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے اور اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد ہے۔) اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اس کے حدوث و امکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ وللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کرلی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں امید کرتا ہوں کہ رَد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا۔ وللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ **۳۰ مقام** کہ اُس تذییل میں تھے، بعونہ تعالیٰ دو کا بافاصنہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رَد سے نہ رہ جائے۔ وباللہ التوفیق۔

مقام سی ویکم [31]

جزء لایتجزیٰ باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وایّ الۃ حاسبۃ أما بحسب علم اللہ فھی متناھیۃ، وانما کتبت ھٰذا الاعضال الذی ھو جذر اصم رجاء من اللہ تعالٰی ان یوفق أیّ عالم کبیر أن یحل ھٰذہ المعضلۃ باحسن وجہ واللہ الموفق۔

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذالقعدۃ ۲۴ع ۱ ھ / الموافق باوّل ینایر عام ۲۰۰۴ م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حتیٰ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کیے ہیں، مگر بحمدہ تعالیٰ ہم واضح کردیں گے کہ اس کے رد میں فلاسفہ کی تمام حجتیں اور ہندسی برہانیں پادرہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے۔

موقف اول : اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دربارہ جزء ہمارا مسلک۔

اقول : وبربنا التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزولایتجزی باطل نہیں خلافاً للحکماء لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاھر ماعن جمھور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شیئ دون شیئ یعنی جدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جدا رہیں ورنہ تداخل ہوجائے گا اور جزء میں شے دون شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی ا تصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال وجزو سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ امید کہ اتصال اجزاء ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انہوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرئی حس کی غلطی ہے ان سے مماست جزپر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولٰی ہے کہ اس کی ظلمتیں قدم عالِم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیولٰی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکب جسم کا دعوٰی کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا کہ تغلیس مدعی کے لیے اسی قدر کافی۔

(۳) ربِ عزوجل فاعل مختار ہے اس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے موثر نہیں رویت شے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ ان کے انتفاء سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رویت ہوجائے جیسے

بحمدہ تعالٰی روزِقیامت اس کا دیدار کہ کیفیت وجہت ولون ووقوع ضوو محاذات وقُرب و بعد ومسافت وغیرہا جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک ومنزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابل ابصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک عمود مستطیل وسعت روزن کی قدر عمیق محسوس ہوتا ہے۔ یہ نہایت باریک باریک اجزاء متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہباء منثورہ کہتے ہیں پراگندہ ونا متصل، ان میں کوئی جزرویت کے قابل نہیں اگر تنہا ہو ہر گز نظر نہ آئے میں ان ذروں کو نہیں کہتا جو اس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں بلکہ ان اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سحابی شکل کے سوا کسی جز کو نہیں دکھاتا ان کی لطافت اس درجہ ہے کہ اس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کرو ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسم عمیق، طویل، عریض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرق وباریک وممتزع ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دخانی وبخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جواہر فردہ سے احساس جسم کی ہوسکتی ہے جسم انہیں متفرق اجزاء لایتجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں اوران کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تختوں کا کواڑیا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک، اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدتِ جسم میں مخل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمہارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اس حد صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور حس میں نہ آئیں۔ اگر کہیے جب کوئی دو جز متصل نہیں تو جو فرجہ ان کے بیچ میں ہے اس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا اور بالاخر خلا ماننا پڑے گا۔

اقول: ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شیئ متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اس کا اتصال نہیں بلکہ حس مشترک میں صور کمال متقاربہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ ان کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مدرک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھئے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

بیچ میں خلا، مگر دور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ بوجہ بعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور ان میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے بعید سے چھوٹے پھول اور ان میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہوجاتا ہے اور اس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہوکر ساری سطح زری سے مغرق بے فرجہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزا سے مغرق کردیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے۔ یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوتے ہوں ان کی تقسیم وہمًا ہوگی یا مجاراۃ للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ ان کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعیہ کی طرف اس کی تحلیل قطعًا متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہمی میں اس کی تقسیم غیر متناہی لاتقفی ہوگی اگر کہیے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تومقدار ہے جب اسکی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منتزع ہے۔

اقول : پھر بھولتے ہو اس کی ذات سے منتزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منتزع یا اس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے توہم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴و۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے۔ حقیقی، حسی، وہمی، جب اقسام کا ترکب اس طور پر ہو۔ اوّل ان میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جوہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مرادلو کہ اگرچہ حس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکامِ شرعیہ وعقلیہ کی بنا ہے اور اگر یہ مرادلو کہ حس اس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ ان میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔

(۷) ہمارا دعوٰی نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکب اس طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے۔

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لاتتجزی سے نہیں ہوسکتا باطل ہوا۔

(ب) ان کا کلیہ کہ ہر جسم ہیولٰی وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکب پر لائے تھے بے کار وضائع گئے۔ کما ستعرف ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ عنقریب تو جان لے گا اگر اللہ تعالٰی نے چاہا۔ ت)

موقف دوم: اثبات جزءہم اوپر بیان کرچکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان مقام میں یہ کہا کہ جزء باطل نہیں یعنی اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جزء ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں، متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے۔ اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ ان میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اس سب سے اعراض کرکے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لیے بتوفیقہ تعالٰی خود قرآنِ عظیم سے جزء کا ثبوت دیں۔

فاقول: قال المولٰی سبحانہ وتعالٰی، "وَ مَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ"[1]۔ (اور انہیں پوری پریشانی سے پراگندہ کردیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے انکی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کردیں۔

ظاہر ہے کہ یہاں تمزیق موجود مراد نہیں ہوسکتی۔ کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیق ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کردیا تو ضرور یہ تجزیہ ان اجزاء پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل مزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمیز یقین باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں مگر اجزائے لاتجزی، تو اس عــہ تقدیر پر حاصل یہ ہوا کہ ان کے اجسام کے تمام اتصالات حسیہ ہر حصے اور ہر ہر حصے کے حصے باطل فرما کر ان کے اجزائے لاتجزی دور دور بکھیر دیئے کہ اب کسی جزء کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔ اگر کہیے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہمی یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے سب کردیئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے تو اجزائے لاتجزی لازم نہ آئے کہ وہ وہمًا بھی قابل اقسام نہیں۔

اقول: اوّلًا: تخصیص بلادلیل باطل وذلیل:

عــہ: یعنی جب کہ ترکب اجزا سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتتجزی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیأتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۴/ ۱۹

ثانیًا: وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے تو نا ممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شیئ یعنی دو حصے متمائز نہ ہوں۔ فکی و وہمی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولٰی عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصوں میں شے دون شیئ کا تمایز باقی ہے قطعًا مولٰی تعالٰی عزوجل ان کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمزیق فرمائے اس میں کل ممزق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقعی میں شیئ دون شَے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزولایتجزی۔

موقف سوم: ابطلال دلائل ابطال: ابطالِ جز کے لیے فلاسفہ کے شبہاتِ کثیر ہیں اور بحمدہ تعالٰی سب پادر ہوا۔ شُبہ ۱: کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم نہ بنے گا، اور ملاقی ہوں گے تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جزء واحد کے حکم میں ہوئے اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا، تو جز منقسم ہوگیا جواب باختیار شق اول ہے۔

اقول: اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شُبہ ۲: جس میں چاک اول کا رفو چاہا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ورنہ ان میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے یا نہیں برتقدیر ثانی اجزاء میں تلاقی ہوگئی برتقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے حجم کیا پیدا ہوگا۔ حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جز یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور یا لبعض ملاقی ہے، تو جزء منقسم ہوگیا۔ (سندیلی علی الجونفوری)

اقول: اولًا: خط ا، ب اپنے دونوں نقطہ طرف ا و ب سے ملا ہے یا جدا، برتقدیر ثانی یہ نقطے اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شیئ شے سے منفصل نہیں ہوتی، برتقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہیے اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہوگیا۔

ثانیًا : وَهُوَالْحلُّ : جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے، یہ خلا ذو وضع ہے اور اجزا سے ملاقی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جز، ہر دو جز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا وخط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء و نقطہ۔

شبہ ۳ : دوسرا رفویوں چاہا کہ ہم اس خلا کو اجزاء سے بھریں گے تو ہم تو تلاقی اجزاء ہوجائے گی اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی۔ اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جز سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم (سندیلی)

اقول : اولاً : دو جزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کہے کہ خط اب میں ہم برابر نقطے رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے اور بہر صورت تتالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہوسکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہوس۔

ثانیًا : خدا کی تقسیم لامتناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔

ثالثًا : اگر نظر میں یہ تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اس کی تقسیم ہوجائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لاتتجزی سے اور ان کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لامتناہی قسمت تو جز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزاء موجود پھر لامتناہی پر خوشی کا ہے کی۔

شبہ ۴ : اجائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ ان کو تلاقی سے مانع ہے ورنہ تداخل ہوگا حجم نہ بنے گا، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے جز سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لیے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کرسکتے ہیں تو انقسام ہوگیا اگرچہ وہمًا۔

اقول : یہ وہی شبہ اولٰی بعبارت اُخری ہے اور جواب واضح نہ کوئی جز دوسرے سے ملا نہ دو جزوں کا مانع لقا، بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شبہ ۵ : ایک جز دو جزوں کے ملتقی پر ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جز ولایتجزی نہ ہوگا کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنی کہ اس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتقی پر

ہو سکنا ثابت ہے تو لایتجزّی ہونا باطل۔

اقول : وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جز کا دو کے ملتقٰی پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جزئین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں۔

(۱) جب مسافت اجزائے لاتتجزّی سے مرکب ہے اور ایک [عـــہ] جزاس پر حرکت کرے یعنی اس کے ایک جز سے منتقل ہو کر دوسرے جز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جزاس حرکت کے مبدء و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینھما تو ضرور حرکت اس جز کے لیے اسی وقت ہوئی جب ان دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملتقی پر ہوتا ہے۔

اقول : سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جز ا ب ج ء ہ ر سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جزح ہے اور خط کے نیچے ر کے محاذی ایک جزط اس شکل پر ح اح ب خ غ ہ ط داب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محازات میں آئیں گے یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئے گا۔ ط نقطہ ع پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نطقہ ع پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ء پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ع کے بیچ میں ہوگی تو اس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملتقی پر ہوں گے۔

اقول : یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج وء میں امتداد موہوم ہے اس کے منتصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جز ا ب ح ء ہ سے مرکب میں خط کے اوپر دو جز ح و ط ہوں ایک اپر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جزء وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتقی پر ہوا۔

اقول : یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے یا ایک چلے دوسرا ساکن

عـــہ : **اقول :** جز کا ان اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

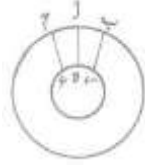
رہے۔ بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئین ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی وقوف وواجب کہ تداخل محال، یہاں قبل تلافی وقوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجبِ حرکت نہیں جب کہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں اتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہیے کہاں روکے گا، جہاں رکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاضل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے۔ تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

اقول : یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اسے قطع کر سکے اور اس کا جواب تم یہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع کر سکے اور اس کا جواب تم یہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجبِ تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، برتقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جزان کے ملتقی پر ہو، اور برتقدیر اول جہاں وہ حرکت رہے گی کہ اب ملا دے وہیں رک جانا واجب ہوگا۔

شبہ۶ : بارہا حرکتِ سریعہ و بطیئہ متلازم ہوتی ہیں۔ (اسے بوجوہ ثابت کیا ہے ان سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیا بس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر رہے۔) بڑا ہے دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے۔ جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ تو اس کی بطیہ اس کی سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گناہ ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطعی کرے گا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہوگیا۔ یا یوں کہیے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو جز منقسم ہوگیا یا یوں کہیے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سریعہ و بطیہ برابر ہوگئیں اور ایک جز سے زائد چلا تو بطیئہ سریعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں۔ لاجرم ایک جز سے کم چلے گا اور یہی انقسام ہے۔ اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طفرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جز چھوڑ کر دوسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لیے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

دونوں ایک ہی ایک جز چلے مگر یہ جز متصل اور وہ نو جز کے بعد والا جز تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوئیں، اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنی عقل والا بھی قبول نہیں کرسکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انہیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً ادھر سے ادھر ہو رہے کم از کم نو جزوں کی محاذات پر تو گزرا اور ہر جز کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوئی اتنی دیر میں جزء قطبی ساکن رہا تو حرکتین کا تلازم نہ ہوا اور محترک ہوا تو ضرور ایک جز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلمین تلازم حرکتین کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جز چلے قطبی ساکن رہے گا جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہوجائے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریعہ و بطیئہ برابر ہوئیں نہ جز کا انقسام ہوا اس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے اجزاء سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اس کے تمام اجزائے لاتتجزی گھماتے ہی سب متفرق ہوجائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جدا نہ ہوسکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہیے کہ ساتھ نہ چھوٹے اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عزجلالہ، کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بداہت عقل شاہد کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے علماء فضلا ہو گئے ہوں۔ و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعًا قادر مطلق عزمجدہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقینًا کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑھیاں جما کر گھومے تو قطعًا اس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ توان کی ایک جز مسافت کے مقابل ان کے لیے جز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزاء بھی چکی کی طرح متفرق ہوجائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہوگیا اور اسے خبر نہ ہوئی، اس کا الزام کیو نکر معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغرہ و تفریق اجزاء پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدق جونپوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا اقول: وباللہ التوفیق: (اور میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جواہر فردہ سے مرکب ہوگی ہر گز دو جوہر متصل نہ ہوں گے ان میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جز قطبی کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں ان کا فاصلہ ان کے فاصلے سے دس گناہ ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی مگر مساوات نہ ہوئی،

کہ اس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی ا پر تھا اور قطبی ہ پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جز چلے گا ر پر ہوگا اس نے قوس اب قطع کی اور اس نے قوس ہ ر، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً اب میں دس جز ہیں اور رہ میں یہی دو اس شکل پر تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی ا سے ح پر ہوگا قطبی ایک جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ہ سے ر پر ہوگا اور جز کا انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ا سے ح پر آئے گا۔ قطبی اس فاصلے کا جو ہ سے ر تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا۔ جب وہ ء پر ہوگا یہ اس فاصلے کا ۲/۹ طے کرے گا وھکذا تو نہ طفرا ہوا نہ تفریق اجزا نہ انقسامِ جز نہ تساوی حرکتیں نہ ان کا تلازم، اصلاً کوئی محذور لازم نہیں۔ وللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزا ماننے پر تھے اور وہ خود محال۔

ایج بنانی ہے جلد ۲۷ ص ۵۴۵

شبہ ۷: تلازم سریعہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلم ہے حاجت اثبات نہیں ان میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں،۔ یوں کہ ایک خط[عہ] فرض کیجئے تین جز سے

عــــہ: سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحابِ جز ایک جزو منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے، اور اس نے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجود پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول: یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جز من حیث ہو جز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جزو لایتجزی ممکن جوہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کی حرکت میں کیا استحالہ، بداہت عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)

مرکب اب ح دوسرا دو جز سے ء ہ یہ دوسرا اس سے پہلے پر ہے یوں کہ ا کے مقابل ء، اور ب کے محاذی ہ اور اس دوسرے پر ایک جز راس کے ء پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ء ہ خط اب ح پر بقدر ایک جز کے حرکت کرلے تو ضرور رکہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہوجاتی را سے منتقل ہوکر ب پر آیا ہ ب سے چل کر اَب ہ ح ح پر اور ر حرکت عرضیہ کے سبب ء ہ اسے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جز کی تو شکل اب ج یوں ہوئی رکہ رایک جز حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جز حرکت ذاتیہ سے اور اسے اب ء ج ہ، ح کے مقابل ہوگیا، تو جتنی دیر میں رنے اپنی مجموعی حرکتین سے دو جز قطع کیے ب وج اتنی دیر میں ء نے ایک ہی جز طے کیا ب تو جتنی دیر میں راپنی مجموع حرکتین سے ایک جز قطع کرکے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ء نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جز منقسم ہوگیا۔

اقول : یہ سب ملمع ہے **اولاً** ر کا خط ء ہ سے اتصال کہ اس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جزئین ممکن نہیں۔

ثانیاً : **اب، ح** سب اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں ر مجموع حرکتین سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ء اس نصف امتداد کو طے کرے گا جو اوب میں ہے نہ کہ نصف جز کو۔

شبہ۸ : وجوہ تلازم سریعہ و بطیئ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستقل شبہ قرار دیا اس کا ذکر بھی کردیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول : اس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوعِ آفتاب کے وقت اس کا سایہ روئے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرہ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لیے اس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جوہر فرد فاہم بااین ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی بشکل مدعی کہ بارِ ثبوت ہم پر ہو، ۱۲ منہ غفرلہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقتِ طلوع پھیلا ہوا تھا یا اس سے بھی کچھ کم اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہوگیا یہ سریعہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کرے گا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اسی نسبت سے اس کے بڑے حصوں کے مقابل اس کے چھوٹے حصے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاض ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتتجزی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے تخلف ہوا اور یہ محال ہے اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیہ سریعہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوگئی لاجرم ایک جز سے کم ہوگی اور یہ انقسام ہے۔

اقول : قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقض نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اس وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق اور ان میں امتدادات وہمیہ فاصل تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جز طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا بالجملہ اجزا نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت توسطیہ و متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انہیں کی موافات ہوتی ہے اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سریعہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہوگیا اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شبہ ۹ : جز متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

انقسام ہوگیا، اور اگر کرہ ہو تو جب کرے ملیں (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا ان دونوں کے اوپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہوگیا (متن و شرح حکمۃ العین)

اقول : اوّلاً : جز کا متناہی یعنی صاحب نہایت ہونا مسلم نہیں متناہی و غیر متناہی امداد کے اقسام ہیں و لہذا تصریح کرتی ہیں کہ خط کے لیے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً : اگر تناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار، محیط و محاط، اور اثنینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں، جیسے نقطہ، وہ اور جز خود اپنے نفس کے لیے حد ہیں نہ کہ ان کو کوئی حدِ محیط۔

ثالثاً : ہم فرض کرتے ہیں کہ کُرے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہیے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناعِ اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول : اولاً : یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال یا بغیر ہوت امگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً : حل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہر گز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف سے ملنے دوسرے طرف سے جدا ہونے کی ان میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی انکے دونوں نقطے متداخل ہوجائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کدھر سے آتے اگر کہیے نقطے عرض ہیں ان کا تداخل ممکن، یہ تو جوہر ہیں ان کا تداخل کیونکر ممکن۔

اقول : جبھی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے تداخل ناممکن تھا اور تداخل محال اگر کہیے ہم تو نفس حکم عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول : ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہوجاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجشم تشکل و مضلع و کُرہ و فرجہ کی حاجت نہ تھی کہ ان کا نفس اتصال بلا تداخل ہی موجبِ انقسام۔

رابعًا : مستدل نے عبث تطویل کی نفس کُرویت ہی مستلزم انقسام کہ اس میں فرض مرکزو محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن ، اور اسی میں اس کا جواب ہے کہ جب جز میں امتداد نہیں شکل کہا۔

شبہ ۱۰ : کرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے اب اگر کسی موازی میں اس کے ہر جز کے مقابل ایک جز ہے تو جزو کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں لاجرم لازم کہ اس کے ایک جز کے مقابل اس میں ایک جز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول : اجزا کسی میں متصل نہیں ان میں امتداد فاصل ہیں تو **اولاً** ممکن کہ دونوں میں جز امساوی ہوں ، اور کروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیًا : بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑآ ہو۔

ثالثًا : اگر کم ہی ہوں تو جز منقسم نہ ہو گا بلکہ امتداد کما مّرمرارًا (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبہ ۱۱ : جب کسی شاخص کا ظلِ اس کا دوچند ہو جائے جیسا وقتِ عصر حنفی میں تو نصف ظل ظل نصف ہو گا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اس کی تصنیف جز کی تصنیف کردے گی۔

اقول : اولاً : بدستور امتداد کی تنصیف ہو گی اور اگر اس کے منتصف پر کوئی جز نہیں جب تو ظاہر ، اور اگر ہے تو وہی جز نصفین میں حدِ فاصل ہو گا نہ کہ منقسم۔

ثانیًا : یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ حاجب نہیں ہو سکتا کما سیأتی (جیسا کہ آگے آئے گا)۔

شبہ ۱۲ : جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جز اس کا ذاتی ہوتا تو اس کے لیے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاج اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلًا اس کے منکر۔

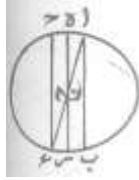
اقول : ایک یہ شُبہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے مغنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولٰی وصورت سے مرکب ہوتا ہیولٰی اس کا ذاتی ہوتا تو اس کے لیے بین الثبوت ہوتا۔ الخ اب کہو گے ہیولٰی تو جزء خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول : پھر جز میں اسے کیوں بھولے۔

شبہ ۱۳ : تین خط اجزائے لاتتجزٰی سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں ان میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطقۃ ہو اور اس کے ایک جانب خط اب دوسری طرف خط ح ء اس شکل پر

ایمج بنانی ہے جلد۲۷ص ۵۵۰

اور اسے ء تک ایک خط ملائیں ضرور یہ خط اء ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اس کے مرکز پر گزرا ہوا دونوں طرف محدب سے ء املاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترکب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار (حواشۂ فخریہ)

اقول : توجیہ و تقریب یہ ہے کہ ہ ر قطر ہے اور اب ح ء اس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ا ہ۔ ہ۔ ج۔ ب ر۔ ر ء چاروں قوسین برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ اہ رج ہ ر۔ ب رہ۔ ء رہ کہ مساوی قوسوں پر پڑے مساوی ہیں۔

تو مثلث (اہ ن ٦ ء رن) سے یہ دونوں زاویہ اور قوسین (اہ ٦ ء ر) اور دونوں زاویہ (ن) بوجہ تقاطع برابر ہیں تو بحکم شکل (٢٦ ہ ن = ن ر۔) لاجرم ن جس پر خط اء گزرا مرکز ہے اور وہ ان ء دونوں کنارے محدب پر بھی گزرا ہے، تو قطر فلک الافلاک ہے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جزلے گا اب سے اہ ر سے (ن ج ء) سے ء کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جز پر گزرے تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں (ن /ح) اور وسطانی سے دو جزلے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں (ا۔ ن ح۔ یا اح ن ء) تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جزء لایتجزی کے برابر ہوگا۔ یہ تقریر شبہ ہے علامہ بحر العلوم قدس سرہ، نے حواشی صدرا میں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول : ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہمًا کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول : واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور ان میں امتداد فاضل ہوگا۔ اسے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ء تک دوسرا نصف۔

شبہ ۱۴ : ہر متحیز کی داہنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعًا ہر متحیز جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جوہر فرد وخط جوہری و سطح جوہری خود ہی محال

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکب (مواقف و شرح) ماد متحیز سے متحیز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار، بخلاف نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تحیز بہ تعبیت جسم ہے توان کے لیے جہات متصور نہیں۔ (سید) ملا عبدالحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بدہات بداہتِ وہم ہے، مالوف و معہود اشیائے منقسمہ ہیں ان میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں۔) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذاتِ خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نطقہ مرکزکہ خود ہی تمام نقاطِ محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدہ حصوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منتزع ہوتی ہے اس کے لیے ایک طرف سے تعدد بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس ۱۰ بیٹے ہوں، اس کے لیے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم بالمحل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لیے محل جداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن **اقول:** وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ ت)

جہت ووضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج، دوم ہر ذی وضع کے لیے لازم متحیز بالذات ہو خواہ بالتبع، شک نہیں کہ راس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اس کے دائرے اور اس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلافِ عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعًا محال اور اسے بدیہی ماننا قطعًا باطل خیال، بلکہ اس میں اس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لیے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم وغیر منقسم متحیز بالذات وبالتبع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متحیز کے لیے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعددِ نسب سے منتسب میں حصے نہیں ہوجاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ یعنی فوق و تحت میں تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اس کے مرکز سے بعید یا تمہارے طور پر محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفسِ ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہوجائیں گے

باقی چار حقیقۃً انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتًا نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں، ہاں غیر ذی روح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضًا پیدا ہوجائیں گی۔ انسان و حیوان میں ان کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی، انسان جب تک مشرق کو منہ کیے ہے جو چیز اس سے شرق ہے اس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے، ہاں جب غرب کو منہ کرلے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں اور اسی حال میں جو اسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی یہاں توجہ کی تعین جہتِ حرکت سے ہوجاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتًا انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف منہ کرتا ہے تو پتھر یا جز مثلًا اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اس سے شرق ہے آگے ہے یعنی اس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدء کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو اسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لیے تحیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محدب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔ **(۲)** کیا معدل النہار منطقۃ البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔ **(۴)** کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ بائیں جانب نہیں، الٰی غیر ذلک۔

(۶۔۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ، نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لیے چار۔

اقول : یعنی خط کے لیے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لیے یمین و یسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام و خلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ **اولاً :** تحیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیًا : منشا شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشِ سے زاہق و زائل ایک یہی

شبہ اتصال جزمیں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہ تعالی بروجہ احسن ہوگیا باقی تمام شبہات سابقہ ولاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جزئین محال والحمدللہ شدید المحال۔

تنبیہ، اقول: اس شبہ کی ایک تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ اب ح تین جز ہیں شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ا ہے اور اس کے دوسری طرف ح کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اس کی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہوگیا اور یہی انقسام ہے اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً: ب کی ایک طرف ا اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ا اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً: تین مخروط ہیں ان کے رؤس نقاط ا، ب، ح، * ا * ب * ح، یہ تقریر بعینہ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ او ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہیے کہ یہ انقاط معدوم وموہوم ہیں تو ان کے لیے جہات نہیں۔

اقول: اولاً: خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کی کہ اطراف یعنی سطح وخط ونقطہ کہ نہایات جسم و سطح وخط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اس کی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انہیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انہوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائین واشراقین کسی کی تخصص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح ان کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں۔ یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا، باقر نے صراط مستقیم میں اسے رد کیا اور ان بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمداللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلافِ واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلاریب موجود ہیں۔

(۳) صاحبِ حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہوسکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بداہۃً ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلیہ مماس ہوں تداخل ہے اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزاء جسم نہیں کہ جزلایتجزی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شے ذو وضع کے جانب عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اسی سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا، وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیًا : بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جدا ہوں ان پر آثار مترتب ہوں ضرور وجود خارجی سے خط رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سماوات کو کافی۔

ثالثًا : ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مقر کدھر۔

شبہ ۱۵ : سطح جوہری کے اجزائے تتجزی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرورۃً اس کا ایک رخ روشن دوسرا تاریک ہوگا۔ (مواقف و مقاصد) صدرا نے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرئی ہوگا۔ کہ ایک ہی شے حالتِ واحدہ میں مرئی و غیر مرئی نہیں ہوسکتی تو جانبِ عمق میں انقسام ہوگیا۔

اقول : وہی مالوف و معہود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونہی سمجھتا ہے کہ اس کا رخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل،۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرا میں فرمایا اس کا تو یہی ایک رخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رخ کہاں یعنی مرئی و غیر مرئی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اس میں غیر مرئی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرئی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبہ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیاء میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نورِ شمس سے ساتر ہوگی تو ضرور اس کے لیے دو رخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول : اوّلًا : اب شُبہ کی حالت اور بھی ردی ہوگئی۔ حاجب و ساتر ہونے کے لیے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتر نہیں ہوسکتا تو وہ جس میں اصلًا امتداد ہی نہیں کیونکر حاجب ہو

حاجب ہوجائے گا اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیًا: مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جزلایتجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہوسکتا کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزاء سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجب ہوجائے اور نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال و متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی ان کے مقابل نہ ہوگا۔ مگر جزء واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ اولی اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔

شُبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رَد اجمالی کیا کہ وہ سب انتفائے جز پر مبنی ہیں۔ اور مُلا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جز پر، تو ان سے نفی جز پر استدلال دور ہے، اصحابِ جز کے نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلاتِ باطلہ ہیں کہ توہم اتصال سے پیدا ہیں، شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جز میں مثلث متساوی الاضلاح و تنصیف زاویہ و تنصیفِ خط و وجودِ دائرہ و وجودِ کرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جز ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیفِ خط اس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف زاویہ اس کی ساقین برابر کرکے وتر نکال کر اس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر، اور مثلث مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور اس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین، اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک کہ اپنی وضع اول پر آجائے اس سے سطح کروی کہ محدب کرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خطِ مستقیم عــہ تخیل کریں۔

عــہ: علامہ نے فرمایا ایک خطِ مستقیم متناہی **اقول:** صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفرلہ

اقول : یعنی سطح تناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پرکار سے، لیکن برتقدیر جزیہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جزان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملاّ حسن نے حواشی صدرا میں اس حرکت کا استحالہ یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جز قطع کرے وہ جز خط کہ کنارہ ثابتہ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ وکبیرہ مساوی ہوجائیں گے اور اگر جز سے کم تو جز منقسم ہوگیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزاء بکھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم مانا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول : کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجشمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہوسکتا کہ یہ سب تخیلاتِ نامقدورہ ہیں خارج میں پرکار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کرسکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پرکار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہوسکتی ہے نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حسیہ کا صدرا نے باآنکہ اقرار کیا کہ ابطال جز پر اشکالِ ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحابِ جز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحابِ جز سے اس کا دفع ناممکن ہے انتہی، اصحاب جز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے ان کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول : بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جز پر مبنی نہیں۔

اقول : اجسام میں بسیط بھی ہیں۔ (یعنی مرکبات کی انتہا بسائط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے، اور جب کرے کے دو حصے مساوی حسا یا وہمًا کیے جائیں گے۔ دو[۲] دائرہ حادث ہوں گے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جز پر مبنی نہیں۔

اولاً: اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔ **ثانیًا:** اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔
ثالثًا: اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔
اقول : رابعًا : بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ ان کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالنوع کیئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محدب و معقر۔
خامسًا : اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہمًا بھی ملانا عجیب ہے تنصیف وہمی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔
سادسًا : اگر وہمی سے گزر کر خاص حسی لو تو اب وہ کرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسی کرو گے۔ زمین پر کسی کرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کرسکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کرلیں تو ان کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔
سابعًا : فرض کرلیں کہ کوئی کُرہ حقیقیہ قابل تنصیف حسی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کرسکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے کہ ایک جزلایتجزی کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو۔ اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی نرا تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں۔ دائرہ واقعیہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔
ثامنًا : نفی جز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطق ہے، اس کی بنا ثبوتِ مادہ پر ہے اور ثبوت مادہ کی بنا نفی جزیر، یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔
اگر کہیے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحدہ ہی کرے گی۔ اقول : انہیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزا محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔
دوم : اصحابِ جزو دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں حسیہ حقیقیہ ہوسکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزا واقع میں اونچی کچھ نیچے ہوں گے۔ ہم ایک خطِ مستقیم مرکزدائرہ پر رکھ کر سب سے اونچے جز پر رکھیں گے نیچے اجزاء میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزاء لاتتجزی بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کمی پوری ہو کر بعد برابر ہوجائیں دائرہ حقیقیہ ہوگیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جزء رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہوجائے گا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جز سے کم کی ہے تو جز منقسم ہوگیا، اور اگر غیر متناہی اجزاء رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوئی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔

اقول: اولاً: کلام وجود دائرہ میں تھا نہ نرے توہم و تخیل میں کہ محتاج تجشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی توہم نہ واقع میں۔ دائرہ بنالینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جز کی قدر نشیب و فراز کو نہ امتیاز کرسکتے ہو نہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لاسکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا، یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً: ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خرط القتاد و نفخ فی الزناد ہے دو جز متصل ہو ہی نہیں سکتے، ان سے خلا بھرنا کیسا، ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رَد گزرا۔

ثم اقول: یہ سب بردومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جز پر مبنی نہ ان سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکب ہو، عمارتوں میں ان سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل وحدانی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز ان سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال، وباللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود ان کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا معہذا بعونہ تعالٰی بیان جوابات عدیدہ و افاداتِ جدیدہ لائے گا وباللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور مجذور ضلع کا دوچند ہے، اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناة بالتکریر ہے یعنی اس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صمیہ ہے. جس کے لیے کوئی عاد مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاد کم از کم ایک موجود ہے اور اگر ان خطوط کا ترکب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عددیہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہوسکنا دلیل روشن ہے کہ ان کا ترکب اجزاء سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیہ پائی جاتی ہے۔ (صدرا)

اقول: ہاں اجزائے متفرقہ سے ترکب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، ان کی نسبت عددیہ ہے اور یہ صمیہ ان موہومات کی، برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیہ ہے،

مقادیر متصلہ یہی خطوط موہومہ ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبہ۱۷ : ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جز سے مرکب تو بحکم عروسی وتر ۲۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جز منقسم ہوگیا۔ (مواقف مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لیے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو۔ یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبہ۱۸ : وہ جز کا ایک خط ہوا ن میں ایک جز پر تیسرا جز ر زاویہ قائمہ بنا تا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جز منقسم ہوگیا۔ (مقاصد)

شبہ۱۹ : ایک ضلع قائمہ جب ۳ جز ہو، دوسرا دو جز، تو وتر بحکم عروسی ۳ سے بڑا اور بحکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا۔ (صدرا)

اقول : یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شبہ ۱۶ اور وہی ان کا جواب کہ تمہاری عروسی تمہاری حماری سب انہیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جز کا انقسام ہو، عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جدا دو شبہے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو یوں تو کروڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبہے کیوں نہ گنائیے۔

شبہ۲۰ : چار چار جز کے چار مستقیم خط لیں اور انہیں برابر رکھیں تا حدِ امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں (: : : : :) ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہوگئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جز کے فصل سے ہیں تو قطر سات جز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلعے مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جز منقسم ہوگیا۔ (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)

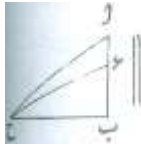
اقول : ایک بات ہے لفظ گھما گھما کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شق ابنِ سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

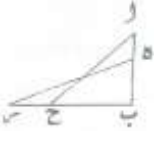
اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۴ سے زائد اور ۷ سے کم رہے، مواقف و صدرا سے یہی شق رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں ممتنع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تاحدِ امکان ملادیئے ہیں۔

اقول: تاحدِ امکان ملادینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بے کار، اور جب اس کے بعد یہی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزاء پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملانے کے بعد خطوط مستقیمہ ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بنا ضرور کہ عروسی حماری نہ بگڑیں۔

ثم اقول: ابن سینا کی یہ جاں کاہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جز کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی نہ حماری کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجزاء فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزا ہر ضلع میں جتنے الزاویہ جس کا ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شبہہ ۲۱: مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جز ہے، بحکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا اب ہم اس وتر کا ایک سرا اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے تو جز منقسم ہوگیا ایک جز سے کم سرکنا یوں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۴ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جزر ہوگیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدرا)

اقول: تیمم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث اب ح میں جب وتر اح کو نقطہ سے نیچے سرکا کر مثلاً نقطہ ء پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ء ح = اح ہو۔

حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ اب، ب ح کے مربعوں کا جزر ہے۔

اور یہ ء ب ٦ ب ح کے ب ح مشترک ہے اور ء ب، اب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموع ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ء ح ان کے جذر اح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً اب دیوار ہموار ہو

اور ب ء صحن مستوی اس دیوار پر اح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرا کہ اپر ہے نیچے سر کا کرہ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرا کہ ح پر تھاء کی طرف سرک کر رپر آئے گا۔ تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے اور اب مثلث اب ح کے عوض ہ ب رہو گا، اس صورت میں اہ اگر ایک جز ہے ضرور رح رایک جز سے کم ہو گا اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں۔ وہ صرف ایک تصویر یہ ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جب اقول : واضح ہے **اولاً** مثلث بے اتصال اجزا نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً : تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرا اگر ایک ضلع کے جز سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرا اس سے کم امتداد نہ کہ جز سے کم۔

ثالثاً : اگر اتصال اجزاء لو تو یہ سارا دفتر گاؤ خورد ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شیئ واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جذر تھا اب وہی وتر اتنے کا جذر ہو گیا۔ فرض کرو، اب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع اب ۳ جز، ب ح ۴ جز وتر اح ۵ جز جس سے ب ء ہ عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ اضلع اب میں مشترک ہے اور ح ضلع ب ح میں اب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف تین جز کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جز کم ہو جائے گا اور اب وہ ع ب ٦ ب ہ ہوں گی اور اس ۵ جز کے وتر اح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا جزء اضلع ء ب سے اوپر ہو تو یہی صورت اب ح پھر عود کرے گی اور اگر یوں رکھو کہ ء اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح ح تو اب نقطہ ء بھی اس میں شامل ہو کر وتر ٦ جز کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کرو تو یہ شبہ ١٦ تا ١٩ کی طرف رجوع کرے گا اور انہیں کے رد سے رد ہو جائے گا کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت بچا کر یوں رکھوں تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوار بعہ اضلاع ہو گئی، بہر حال تمہارا مقصود کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲ : وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائم الزاویہ بنے

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں یوں کہ دیوار سے ملی ملی اترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ ا دیوار سے اترتا جائے گا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا اب اگر یہ اُترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر اح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سر کا اتنا زائد ہے اور وہ سر کنا اترنے کے برابر اور اترنا بقدر ضلع اب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہوگیا۔ اور یہ حماری سے محال ہے۔ (یعنی اور اگر سر کنا اترنے سے زائد لو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعے سے بڑھ گیا) لاجرم سر کنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جز اترے تو واجب کے صحن پر ایک جز سے کم سر کے، انقام ہوگیا۔ (مواقف موضحا)

اقول : یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر **اولاً و ثانیاً** : وہی ہیں۔

ثالثاً : اس پورے وتر کا دیوار پر سے اترنا محال کہ اس کا جز ا دیوار کا جز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعًا یہیں سے ظاہر کہ اس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جز اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خامسًا : یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سر کانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ا و ح دونوں جز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سر کائیے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ مختل ہوگا۔

اولاً : یہ وتر نہیں۔

ثانیاً : اترنے کی مسافت سارا ضلع اب نہ ہوئی کہ اس کا جز ا متروک ہے۔

ثالثاً : نہ صرف ا، بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کیے۔

رابعًا : اب اس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جزء ب متروک ہے۔

خامسًا: اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب ۔ ۲جز + ضلع ب ج ۔ یک جز = وتر – ۲جز ÷ ضلع اب + ضلع ب ح یک جز = وتر تو حماری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفوع ہوگی، کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے عـــہ۱ دو حصے کرسکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصلِ ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلًا تین جز سے ہے اسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہوئے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں۔ (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہوگیا) (صدرا)۔

اقول: اوّلا: ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جزمانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ء، تو قسم اصغر لا–ء ہوگی اور مساوات یہ بنے گی۔ (لا – ء) لا = ء² یعنی لا² – لاء = ء² بجبر و مقابلہ لا² = لاء + ء² تکمیل مجذور کریں: ء² + لاء + لا²/۴ = لا² + لا²/۴ = ۵لا²/۴ اب ۵لا/۴

مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے عـــہ۲ سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو لا ۲/۴ مربع کامل ہے۔ جس کا جذر ۱۱/۲ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دیئے یا جس پر تقسیم کیے عـــہ۳ سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

عـــہ۱: **اقول:** یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط : قسم اکبر : قسم اکبر : قسم اصغر، لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط × قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۶ شکل ۲۷ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہیں مقالہ دوم میں ثابت ہوچکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ۲: مسئلہ ضرب استبانت اولٰی میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا، استبانت چہارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع و غیر مربع کا مسطح مربع ہوا، حالانکہ استبانت چہارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ۳: مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر، مربع ÷ عدد جب کہ مربع ہے تو ضرور عدد مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

بھی مربع عــــہ کامل ہوتا ہے یہاں لا۲/۴ کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی مربع کامل ہوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، وبوجہ دیگر، قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا—ء ہے اور مساوات یہ

$\text{لاء} = (\text{لا}-\text{ء})^{2} = \text{لا}^{2} - 2\,\text{لاء} + \text{ء}^{2}$ ∴ بجبر و مقابلہ $\text{لا}^{2} - \text{لاء} + \text{ء}^{2} = 0$ بلکہ $\text{لا}^{2} - \text{ءلا} = \text{ء}^{2}$ ∴ بتکمیل مجذور $\text{لا}^{2} - \text{ءلا} + \frac{\text{ء}^{2}}{4} = \frac{\text{ء}^{2}}{4} - \text{ء}^{2} = -\frac{3\text{ء}^{2}}{4}$

یہاں دو استحالے ہوئے ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہوسکتا کہ اس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہرحال اس کے نفس میں حاصلِ ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں، ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے شے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

لطیفہ اقول: ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہوسکتے ہیں کہ لا و ء جس طرح اعداد مفروض ہوسکتے ہیں، یونہی امتداد ولہ جواب ترکناہ للاختیار۔

لطیفہ اقول: یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہوسکتا ہے مثلاً ۳۶—(۲۴)=۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔ کہ بعض منفی مجذور ہیں حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں وجوابہ ظاہر من دون استتار۔

ثانیاً: حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتداداتِ موہومہ سے بحث کرتا ہے، اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہو اسے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا اس کی یہ تقسیم ہوسکے گی نہ کہ اجزا کی۔

شبہ ۲۴: اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جز کا ہوا اس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جز ان دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے

عــــہ: یا یوں کہیے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابہ ہیں-(شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسطح متشابہ وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں۔ (صدر امقالہ ۷) اور ہر دو مسطح متشابہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں۔ (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں۔ (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے-(شکل ۲۲ مقالہ ۸) تو جن کا حاصلِ ضرب مربع ہوا اور اُن میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو لا۲/۴ کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

توانقسام ہوگیا (شرح مقاصد)

اقول : یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزاء کبھی نہ ملیں گے بلکہ ان میں امتداد فاصل ہوگا اسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

شبہ۲۵ : ہر خط کی تنصیف کرسکتے ہیں، اب اگر اجزائے طاق سے ہو جزء منقسم ہوجائے گا (مواقف و صدرا)

اقول : یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

شبہ۲۶ : ہر زاویہ کی تنصیف ہوسکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جزکہ دونوں خطوں کے ملتقی پر ہے منتصف ہوگیا۔ (شرح مقاصد)

اقول : تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوئی تنصیف جزء راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اُسی نقطے کی جگہ۔

شبہ۲۷ : ایک مثلث متساوی الساقین لیں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں، ظاہر ہے کہ راس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جزء کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جزء سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الابہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرا میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جز کی ہوں اور قاعدہ ۴ جز کا اور انفراج کا گھٹنا یوں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جز حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا یونہی ایک ایک جز ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جز سے کم رہے گا۔

اقول : وتر کا تین جز کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزا کم لیں ضرور دو جز متقابل ہوں گے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جز کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جز منتہی چھوڑ کر وتر میں ۴ جز لیے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہوا مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا جب ساقوں میں ۵، ۵ جز ہیں وتر میں ۴ جز ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جزء رہیں گے وتر میں جزء وسطانی ایک ہوگا آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کرسکتے کہ یہ ۲، ۲ جزء یوں ہیں کہ ایک ملتقی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کروگے صرف جز ملتقی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرا نے اس

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد زاویہ بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جز کے ہو تو ملتقی پر پورا جز ہوگا۔

اقول : اولاً : صدرا نے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہِ ضعف بتادی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم، متکلمین کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلمین انہیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جزء پر، تو ان سے نفی جز پر استدلال مصادرہ ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلمین صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سن چکے کہ متکلمین ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیًا : یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جز کے رہے تو ملتقی پر جز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثًا : ایک جز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثًا : ایک جز سے مراد تنہا جز واحد تو خود باطل ہے جیسے مجنون ہی جیسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جز کدھر جائیں گے اور اگر ایک جزء انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خرط القتاد اور دو جز کی اصلًا حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جز حذف کروگے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کما تقدم۔

رابعًا : ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں۔ ۱۰، ۱۰ جز کے دونوں ضلعے اور ۶ جز کا وتر، ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جز ومتقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورتِ مذکورہ میں انفراج ۴ جز ہوا اب ساقین سے ایک ایک جز کم کیا، ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جز سے کم گھٹے جز منقسم ہوجائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جز رہا پھر ایک ایک جز ساقوں سے گھٹایا دو جز رہا پھر گھٹایا ایک جز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جز ہیں اور انفراج صرف ایک جز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جز کم کروگے ضرور انفراج ایک جز سے کم، پھر اس کم سے کم پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول: حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں بہت

صاف و مختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جزب ۰ : ۰ ا ج ء ہ کا فاصلہ ایک جز ہے تو ضرور ب ح کا اس سے کم رہا۔

جواب اقول : واضح ہے اجزاء ہرگز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔

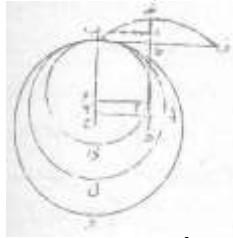
شبہ ۲۸ : محیط دائرہ اگر اجزائے لاتتجزی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لیے دو طرف ہوں گی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محدب ہے، دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے، یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لو دہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہو گیا کہ معدل النہار کے محدب و مقعر معدل کے مساوی ہوئے اب اس کے نیچے ایک اور دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محدب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور اس کا مقعر اس کے محدب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محدب معدل کا مساوی ہے، یونہی متصل دائرے فرض کرتے آئے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر و محدب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محدب بحکم انطباق اس سے اور پروانے کے معقر سے اور بحکم تساوی اس کے محدب سے تو فلک سے اس دائرہ زمین تک یہ تمام دوائر برابر ہوئے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محدب سے چھوٹا ہوگا یہ چھوٹا ہونا دو ہی طرح ہو سکتا ہے : ایک یہ کہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جز منقسم ہو گیا دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا یوں بھی انقسام ہو گیا کہ غیر ملاقی غیر ملاقی ہے۔ معہذا بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جز سے کم ہیں جز منقسم ہو گیا اور ایک جز کی قدر ہیں، تو دائرے کا محدب مقعر سے دونا ہو گیا اور یہ بشہادتِ حس باطل ہے۔ (ملخص مواقف و مقاصد)

اقول: رحم اللہ العلماء و رحمنا بھم (اللہ تعالٰی علماء پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیع محض ہے۔

اوّل محدب و مقعر کرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محدب و مقعر آج ہی سنے محیط بہر حال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خطِ عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں، یا جوہری محیط کے لیے اگر دو طرفین ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہو گیا کہ اسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً : اگر بالخصوص محیط، جوہری میں یہ بداہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہیں تمام ہو گئی کہ اجزاء میں دو[۲] طرفین ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوئے۔ آگے

تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔ **ثالثًا:** جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکر ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اس کے مقعر کے نیچے ہے قطعًا اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطورِ احاطہ ہے کہ اس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔ **رابعًا:** ایک دائرہ جوہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔ **خامسًا:** اجزاء میں نہ زیریں و بالائی جانبین ہیں، نہ ہرگز ان میں کوئی جز دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں، اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔ **شبہ ۲۹:**

اب ایک خط ہے اور اس پر اح متناہی اور بہ ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ء وہ وح الخ کو مرکز فرض کرکے ب کی دوری پر اح کی طرف قوسین کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتقی خط اح میں نقطہ اسے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط اح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہوسکتی اور جب تقسیم نامتناہی ہے تو جز باطل ہے (حدائق) **اقول:** بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعوٰی کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے۔

اح خط محدود ہے اس پر مربع اء بنایا اور خط ب ء کو ح تک کھینچ دیا ء پ ب کی دوری سے دائرہ ب ی رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ء اس کا نصف قطر ہے، اب خط ب ح میں ء سے نیچے نقطہ ہ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط اح کو کہیں قطع کرے اگرچہ صہ یان تک بڑھا کر کر اس کا نصف قطر سہ ہ

خط ح ء سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن ب ی، ب ل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دوری پر کھینچے گئے تو ب پر متماس ہیں اور متماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہوجائے لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ ب ل و نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ ب ی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ ب ل خط اح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گزر کر ح سے نیچے مثلاً ن پر، نیز یہ محال ہے کہ ایا اس سے اوپر مثلاً ء عہ پر قطع کرے کہ اب ان سب قوسوں کا ظل اول یعنی خط مماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اور یوں وتر یا وتر کا جز بہر حال قطع ہوجائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا اپر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم اوح کے درمیان کسی نقطے مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتقی اوح کے درمیان اکی طرف گرے گا۔ کسی خط کے لیے اگرچہ لاتناہی کمی محال ہے مگر تقضی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطے فرض کرکے ب کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں اوح کے درمیان گریں گی تو خط محدود اح کی تقسیم نامحدود ہوئی، اگر اجزائے سے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار اگر اجزا لاتناہی ہوں تقسیم نامتناہی لاتقضی ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں، یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب۔

اقول : واضح ہے یہ تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسین انہیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال ممتنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقول : اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لاتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔

اولاً : سطح مستوی جس مین خط ب ح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عــہ : اپر قطع کرے جیسے قو اب تو خود اس کا وتر ہے اور اسے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

کرہ ہے۔

ثانیًا: وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار قوسین متمیز بناسکے۔ نامحدود درکنار تو فعلی تقسیم تو یقینًا نامقدور۔ رہی وہمی اس کے لیے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمایز حصے تخیل کرسکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہمی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثًا: خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کرہ نار تک بڑھ سکے گا تمہارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہمی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لیے اصلًا راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لاتقفی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہیے تو ہم تو آگے بھی کرسکتے ہیں۔

اقول: تو وہ نِرا اختراع ہوگا تقسیم اختراع ہوئی نہ کہ وہمی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی کہو۔ جس کا کوئی عاقل قائل نہیں اگر کہیے یہ سب کچھ مسلم مگر عقل قطعًا حکم کرتی ہے کہ اگر قوسین غیر متناہی ہوئیں ضرور اوح کے درمیان ہی پڑیں گی۔ تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول: تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہوگیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائے گی حالانکہ نہیں رکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثم قول: بحمدہ تعالٰی یہ رَد فی نفسہ ہر جگہ ان کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رَد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود و معدود کی ہے تو قطعًا تقسیم نامتناہی لاتقفی بھی ممکن نہیں جب اس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لامتناہی لاتقضی کے لیے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعًا باطل۔ لاجرم لاتناہی لاتقضی کے لیے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعًا باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل وللہ الحمد۔

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جز سے بھاگنے کے لیے اس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں، حالانکہ ہندسہ ان کے افترا سے بری ہے اس نے کہیں یہ دعوی نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو۔ یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کرسکتے ہیں اس کے لیے اس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادبدستی ہے۔

ھٰکذا اینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق والحمدللہ رب العالمین وافضل الصلوۃ والسلام علی الجوھرالفرد المبین واٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین امین۔ تحقیق یونہی چاہیے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو حق کو ظاہر کرنے والے جوہر فرد (دریکتا) پر اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر آمین (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جز کا مسئلہ ایسا باطل، اس کے بطلان پر اتنے برہان قاطع، بحمدہ تعالٰی کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں۔

یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور ان میں بھی بہت متداخل ہیں۔

ایک ایک کو کئی کئی کرکے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور ان پر بحمداللہ تعالٰی ردوہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے ان کو ھباء منثورا کرسکتا ہے۔ وللہ الحمد۔

مؤقف چہارم: دربارہ جسم ہماری رائے، **اقول**: وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں ت) ہم نے روشن کردیا کہ جزلایتجزّی ممکن بلکہ واقع اور اسے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جز ہے اور جسم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولًا: حسِ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکر

محمول ہو۔

ثانیًا: انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی ہے۔

ثالثًا: ہم نے اجزائے تتجزی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی بعض اجسام کا متصل بلاانفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عزوجل: "اَفَلَمۡ یَنۡظُرُوۡۤا اِلَی السَّمَآءِ فَوۡقَہُمۡ کَیۡفَ بَنَیۡنٰہَا وَ زَیَّنّٰہَا وَ مَا لَہَا مِنۡ فُرُوۡجٍ(۶)"[1]۔

عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلًا رخنے نہیں۔

آسمان اگر جزائے لاتتجزی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جزدوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالٰی مقام آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولٰی وصورت سے جسم کا ترکب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل ومحال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدِّ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتتجزی پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیۃ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کردیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکانًا مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعًا مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عزجلالہ، کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔ پھر[عـــہ۱] نہایت پوچ وباطل مسلک مشائین، پھر[عـــہ۲] مشرب اشراقین،

عـــہ۱: اس کے تین جزء ہیں نفی جزء اور ہیولی سے ترکب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ،

عـــہ۲: اس کے بھی تین جزء ہیں اول وسوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتتجزی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ،

---

[1] القرآن الکریم ۵۰/ ۶

پھر مذہب عہ۱ جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب عہ۲ شہرستانی میں کلیت پر جزم، اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالٰی ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمدللہ آیاتِ کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدق جونپوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں توان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتتجزیٰ نہیں ہوسکتے۔

اقول : اوّلاً : یہ بداہت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے متقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے۔ دربارہ جواہر تمہاری جتنی بداہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بداہت وہم تھیں یہ بھی انہیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم یوں ہے کہ خود ہی متصل وحدانی ہے اور اسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا۔

لیکن جب تقسیم ان اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو ان سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی بس حکم بداہت اس قدر ہے نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بداہت قطعًا حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کیے جائیں اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملادئے جائیں دوبارہ یہی کرہ بن جائے گا۔ اس حکم بداہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہوسکیں کہ خرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیًا : علی اھلھاتجنی براقش (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنات کرتی ہے ت) اجزاء تحلیلیہ بالفعل مانی جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ برتقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اتنے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہوسکے گی۔ برتقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

عہ۱ : کہ ہر جسم اجزائے لاتجزیٰ سے ہے حالانکہ یقینًا فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جز صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ۲ : کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جز باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کیے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتتجزی کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہوسکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے تو وہی آش تمہارے کاسہ میں ہے، بہر حال اجزائے لا تجزی پر انتہاء واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمہارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر جہالت خالصہ، اب متشدق صاحب کو چاہیے کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ انہیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی، یہ ہے ان کا تفلسف، یہ ہے ان کا تشدّق و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم پر موت اجزائے لاتجزی فرما دیئے گئے جیسا کہ آیتِ کریمہ سے گزرا اور اجزائے لاتتجزی مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا۔

اقول : قدرتِ الہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولٰی سبحنہ و تعالٰی نے اجزاء میں قوتِ نمو رکھی ہو۔ روزِ قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے ان میں بالش ہو اور بالیدگی ان کو اجسام قابل اتصال کر دے بعد امتزاج ان سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اس مقدار کی طرف رد فرما دیا جائے جس پر دنیا میں تھا او کما شاء ربنا وعلی مایشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ بحر العلوم نے شبہ ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ سر کاٹنے سے وتر میں تخلخل ہو کر خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمہارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے بڑھتی ہے یہاں وتر میں کون سا جز بڑھا، اور اگر جز خود ہی بڑا ہو جائے تو جز کب رہا خط ہوگیا۔

اقول : یہ ردَ وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے اولاً متکلمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیًا : بعد تخلخل جزء نہ رہا تو اس کا جزء رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالبًا اسی لیے اخیر میں فرما دیا فافھم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالی اسے راسًا ورود نہیں کمالایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے، ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربّنا وھو

اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

بکل شیئ علیم وعلٰی سیدنا محمد و الہ وصحبہ الصلوۃ والتسلیم امین۔ والحمدللہ رب العلمین۔ وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور ہمارے آقا، آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو، آمین، اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

مناظرہ ورَدِّ بدمذہباں

مسئلہ ۳۳: از فقیر محمد مہدی حسن قادری مبارکی ۱۹ رمضان ۱۳۳۶ھ

اس طرف دیوبندیوں کے امام درباطن بلکہ بعض مقام پر کھلے بند مولوی محمد علی کانپوری سابق ناظم ہیں جو ظاہرًا صوفی کہلاتے ہیں ایک شخص صاحبِ دل پیر طریقت کا مرید تھا دیوبندیوں یعنی ناظم صاحب کی ذریات نے ان کے پیر کو فاتحہ قیام کی وجہ سے بدعتی بنا کر دوبارہ بیعت مولوی محمد علی سے کرادیا مگر جب آپ حضرات کے نام لیواؤں نے اس مرید کو سمجھایا کہ دوبارہ مرید ہونا پیر طریقت سے پھر جانا گناہ ہے اس پر اس نے اول پیر کے پاس جاکر توبہ کی تو دیوبندیوں اور ناظم صاحب کی ذریات نے یہ فساد مچایا کہ اب وہ مرید مسلمان نہ رہا، کیونکہ محمد علی کے ایسے شخص سے مرید ہوکر پھر پیر اول کے پاس چلا گیا، تو درحقیقت کیا ہے؟ مکرر یہ کہ مولوی محمد علی سابق ناظم ندوہ کس عقیدہ کے بزرگ ہیں؟ حضور جواب جلد مرحمت فرمائیں والسلام۔

الجواب:

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط

پیر طریقیت جامع شرائط صحت بیعت سے بلاوجہ شرعی انحراف ارتداد طریقیت ہے اور شرعًا معصیت کہ بلاوجہ ایذاء واحتقار مسلم ہے، اور وہ دونوں حرام۔ اللہ عزوجل فرماتا ہے:

"فَمَنْ نَّكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ"[1]

توجس نے عہد توڑا اس نے اپنے بُرے عہد کو توڑا۔ (ت)

اور فرماتا ہے :

"وَ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّ اِثْمًا مُّبِيْنًا ﴿۵۸﴾"[2]

اور جو ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے کیے ستاتے ہیں انہوں نے بہتان اور کھلا گناہ اپنے سر لیا۔ (ت)

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

من اذی مسلما فقد اٰذانی ومن اذانی فقد اٰذی اللہ، رواہ الطبرانی[3] فی الاوسط عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند حسن۔

جس نے کسی مسلمان کو تکلیف پہنچائی اس نے مجھے تکلیف پہنچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ تعالی کو تکلیف پہنچائی اس کو طبرانی نے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ حسن روایت کیا۔ (ت)

خصوصًا اس بنا پر پھرنا کہ پیر قیام و فاتحہ کرتے ہیں یہ نری معصیت ہی نہیں بلکہ یہ پھرنا بربنائے قبول شیطنت وہابیہ خبثا ہے، تو اس پھرنے والے کے دین کی بھی خیر نہ تھی، اس پر فرض تھا کہ اس نے پھرنے سے پھرے اور وہ جدید بیعت جو بربنائے اثر وہابیت سے فسخ کرے۔ وہ کہ تائب ہوا اور ارتداد طریقت و معصیت و ضلالت سے باز آیا بہت اچھا فعل، مستحسن بوجہ اول اور فرض بوجہ دوم بجالایا اس پر جو لوگ یہ دند مچاتے ہیں کہ وہ مسلمان نہ رہا جھوٹے کذاب ہیں اور بلاوجہ مسلمان کی تکفیر کرتے ہیں وہ خود اپنے اسلام کی خیر منائیں اگر وہابی یا ان کے رفیق نہیں ورنہ وہابیہ اور ان کے رفقاء و امثالہم خود ہی اسلام سے خارج ہیں ہاں جو بہمہ وجوہ مسلمان ہو اسے تکفیر مسلم سے خوف لازم ہے، اور ایسی جگہ فقہ اس پر تجدید اسلام و تجدید نکاح کی حاکم۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں : فقد باء بہا

---

[1] القرآن الکریم ۴۸/ ۱۰

[2] القرآن الکریم ۳۳/ ۵۸

[3] المعجم الاوسط، حدیث ۳۶۳۲ مکتبۃ المعارف ریاض ۴/ ۳۷۳

احدهما[1]۔ (بے شک ان دونوں میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹا۔ ت) اور اس بارے میں اقوالِ فقہاء کرام کی تفصیل و تحقیق ہماری کتاب الکوکبۃ الشہابیہ اور النہی الاکید، وفتاوٰی رضویہ میں ہے۔

رہاسوال دوم یعنی سابق ناظم ندوہ کے عقیدہ سے استفسار ایام نظامت میں ان صاحب کے اقوال ضلال اور حمایت کفار و تعظیم مرتدین و بدخواہی اسلام و مسلمین واضح و آشکار اور حرمین شریفین کے مبارک فتوٰی مسمّی بہ فتاوی الحرمین برجف ندوۃ المین (۱۳۱۷ھ) سے طشت ازبام ہوچکے تھے، اب بحکم الذنب یجز الذنب[2]۔ والمرء مع من احب[3] (گناہ گناہ کو کھینچتا ہے اور ہر شخص اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا۔ ت) دیوبندیوں سے ان کا اتحاد مسموع ہوا بلکہ دیوبندیوں کے ساتھ علماء اہلسنت کے مقابلہ پر آنا اور حسب عادت "ضعف الطالب والمطلوب" مولٰی و مشیر سب کافرار فرمانا یہ اگر ہے تو چیز دیگر ہے اور اس کا امتحان بفضلہ تعالٰی علمائے کرام حرمین شریفین کے دوسرے فتاوٰی مبارکہ مسمّی بہ حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین نے بہت آسان کردیا یہ فتوٰی پیش کیجئے جو صاحب بکشادہ پیشانی ارشاد علمائے حرمین شریفین کو کہ عین اصل اصول ایمان کے بارے میں ہے اور جس کا خلاف کفر ہے قبول کریں فبہا ورنہ خود ہی کھل جائے گا کہ منہم میں اور پھر وہی فتوائے مبارکہ حرمین طیبین بتادے گا کہ:

من شك فی كفرہ فقد كفر[4]۔

جس نے اس کے کفر میں شک کیا خود کافر ہوگیا۔ (ت)

یعنی گنگوہی و تھانوی و امثالہما واذنا بہما کے اُن کفروں پر مطلع ہو کر جو ان کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے، ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم

---

[1] صحیح البخاری کتاب الادب باب من اکفر اخاہ بغیر تاویل الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۰۱، صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال اخیر الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۷

[2] صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال اخیر الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۷

[3] صحیح البخاری کتاب الادب باب علامۃ الحب فی اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۱۱، صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ والادب باب المرء من احب قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۳۳۲

[4] حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین مطبع اہلسنت وجماعت بریلی ص ۹۴

یہ ہے وہ امر حق کہ بعد سوال حفظ دین عوام اہل اسلام کے لیے۔جس کا اظہار ہم پر فرض تھا جس کا عہد ہم سے قرآن عظیم و حدیثِ نبی کریم علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والتسلیم نے لیا ورنہ ناظم صاحب ہمارے قدیم عنایت فرما ہیں اور دین و مذہب سے جدا کرکے ہم انہیں ایک معقول آدمی جانتے ہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

رسالہ

النیر الشہابی علٰی تدلیس الوہابی ۱۳۰۹ھ

(روشن آگ کا شعلہ وہابی کی تدلیس پر)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

مسئلہ ۳۴: ازغازی پور، مرسلہ جہانگیر خان ۱۵ صفر ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید دو چار کتابیں اردو کی دیکھ کر چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرتا ہے اور اپنے اوپر آئمہ اربعہ سے ایک کی تقلید واجب نہیں جانتا، اس کو عمرو نے کہا کہ تو لامذہب ہے جو ایسا کرتا ہے کیونکہ تجھ کو بالکل احادیث متواتر ومشہور واحاد وعزیز وغریب وصحیح وحسن وضعیف ومرسل ومتروک ومنقطع وموضوع وغیرہ کی شناخت نہیں ہے کہ کس کو کہتے ہیں حالانکہ بڑے بڑے علماء اس وقت اپنے اوپر تقلید واحد کی واجب سمجھتے ہیں اور ان کو بغیر تقلید کے چارہ نہیں تو تو ایک بے علم آدمی ہے جو عالموں کی خاک پا کے برابر نہیں ہے، نہ معلوم اپنے تئیں تو کیا سمجھتا ہے جو ایسا کرتا ہے اس کے جواب میں اس نے اس کو رافضی وخارجی وشیعہ وغیرہ بنایا بلکہ بہت سے کلمات سخت سست بھی کہے حالانکہ لامذہب کہنے سے اس کی یہ غرض نہ تھی کہ تو خارج از اسلام ہے بلکہ یہ غرض تھی کہ ان چاروں مذہبوں میں سے تمہارا کوئی مذہب نہیں ہے۔

اور اُس کی غرض شیعہ ورافضی بنانے سے یہ تھی کہ تو ایک امام کی تقلید کرتا ہے جیسے رافضی تین خلیفوں کو نہیں مانتے اور دوسرے یہ کہ ایک امام کی تقلید کرنے سے بخوبی عمل کل دین محمدی پر نہیں ہوسکتا اورچاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرنے میں کل دین محمدی پر بخوبی عمل ہوسکتا ہے، آیاان دونوں سے کس نے حق کہا اور کس نے غیر حق؟ اور حکم شرع کاان دونوں کے واسطے کیا ہے جو ایک دوسرے کو سخت کلامی سے پیش آئے؟ امید کہ ساتھ مہر، عالی کے مزین فرما کر ارشاد فرمائیں۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے، ت) فقط۔

الجواب:

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد للہ ذی الجلالۃ والصلوۃ والسلام علی صاحب الرسالۃ الذی لاتجتمع امتہ علی الضلالۃ وعلی اٰلہ وصحبہ ومجتھدی ملتہ اولی الایدی والابصار والنبالۃ۔

تمام تعریفیں جلالت والے اللہ تعالٰی کے لیے ہیں اور درودوسلام ہو صاحب رسالت پر،جس کی امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی اور آپ کی آل، آپ کے صحابہ اور آپ کی امت کے مجتہدین کرام پر جو قوت وبصیرت اور شرافت والے ہیں۔ ت)

اللّٰھم ھدایۃ الحق والصواب (اے اللہ حق ودرستگی کی ہدایت عطا فرما۔ ت)

مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل دفتر طویل درکار، فقیر غفراللہ تعالٰی لہ، نے اپنے رسالہ [1] النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید (۱۳۰۵ھ) اور فتاوائے مندرجہ البارقۃ الشارقۃ علی مارقۃ المشارقۃ جلد یاز دہم فتاوائے فقیر مسمّٰی بہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ میں قدرے کلمات وافیہ ذکر کیے۔

یہاں بقدرِ ضرورت صرف اس مقدار پر کہ بطلان کید زید ظاہر کرے اکتفاء ہوتا ہے۔ اس کا قول دو امر پر مشتمل ہے۔

اوّل: بکمال زبان درازی مقلدان حضرات آئمہ کرام علیہم الرضوان من الملک العلام کو معاذاللہ رافضی خارجی بنانا۔

---

[1] رسالہ النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضافاؤنڈیشن جامع نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور کی جلد ششم کے صفحہ ۶۴۷ پر مرقوم ہے۔

دوم : وہ تلبیس عجیب وتدلیس غریب کہ ترک تقلید میں تمام دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم پر عمل کرنا ہے۔

امر اول : کی نسبت ان کے امام الطائفہ کے علمًا و نسبًا دادا اور بیعۃً پر دادا یعنی شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی گواہی کافی وہ رسالہ انصاف میں انصاف کرتے ہیں :

بعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لایعتمد علی مذہب مجتہد لعینہ وکان ھذا ھوالواجب فی ذلک زمان[1]۔

یعنی دو صدی کے بعد خاص ایک مجتہد کا مذہب اختیار کرنا اہل اسلام میں شائع ہوا۔ کم کوئی شخص تھا جو ایک امام معین کے مذہب پر اعتماد نہ کرتا ہو، اور اس وقت یہی واجب ہوا۔

اسی میں لکھتے ہیں :

وبالجملۃ فالتمذہب للمجتہدین سر الہمہ اللہ تعالٰی العلماء وجمعہم علیہ من حیث یشعرون اولایشعرون[2]۔

یعنی خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک مذہب کا اختیار کرلینا ایک راز ہے کہ حق سبحانہ، وتعالٰی نے علماء کے قلوب میں القاء فرمایا اور انہیں اس پر جمع کردیا چاہے اس راز کو سمجھ کر اس پر متفق ہوئے ہوں یا بے جانے۔

زید بے قید دیکھے کہ اس نے بشہادت شاہ ولی اللہ صاحب گیارہ سو ۱۱۰۰ برس سے زائد کے آئمہ وعلماء ومشائخ واولیاء عامہ اہلسنت وجماعت کو معاذ اللہ رافضی وخارجی بنایا اور اللہ عزوجل کے سِرّ جلیل والہام جمیل کو جس پر اس نے اپنی حکمتِ بالغہ کے مطابق علمائے امت کو مجتمع ومتفق فرمایا۔ ضلالت وگمراہی ٹھہرایا۔ علامہ سید احمد مصری طحطاوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ حاشیہ در مختار میں ناقل :

ھٰذا الطائفۃ الناجیۃ، قد اجتمعت الیوم فی مذاھب اربعۃ وھم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون رحمہم اللہ تعالٰی ومن

یعنی اہل سنت کا گروہ ناجی اب چار مذہب میں مجتمع ہے حنفی، مالکی، شافعی حنبلی، االلہ تعالٰی ان سب پر رحمت فرمائے، اب جو ان چار سے

---

[1] الانصاف باب حکایۃ حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ الحقیقیۃ استنبول ترکی ص ۱۹

[2] الانصاف باب حکایۃ حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ الحقیقیۃ استنبول ترکی ص ۲۰

کان خارجًا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان فھو من اھل البدعۃ والنار [1]۔

باہر ہے بدعتی جہنمی ہے۔

واقعی ان حضرات نے اس ارشاد علماء کا خوب ہی جواب ترکی بترکی دیا یعنی علمائے اہلسنت ہمیں بدعتی ناری بتاتے ہیں ہم گیارہ سوبرس تک کے ان کے اکابر وائمہ کو رافضی وخارجی بنائیں گے۔ ع

کہ تو ہم درمیان ما تلخی

(کہ تو بھی ہمارے درمیان تلخ ہے۔ ت)

مولٰی تعالٰی ہدایت بخشے آمین۔

مگر پھر بھی زید بے چارے نے بہت تنزل کیا کہ صرف رفض وخروج پر قانع رہا اس کے پیشوا تو کافر ومشرک تک کہتے ہیں۔

"وَ سَیَعْلَمُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْۤا اَیَّ مُنْقَلَبٍ یَّنْقَلِبُوْنَ (۲۲۷)" [2]

اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ (ت)

یہ ناپاک ترکہ اسی بے باک اخبث امام اول دین مستحدث یعنی ابن عبدالوہاب نجدی علیہ ما علیہ کا ہے کہ اپنے موافقان ناخردمند نفر سے چند بے قید وبند آزادی پسند کے سوا تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر ومشرک کہتا، اور خود اپنے باپ، دادا، اساتذہ مشائخ کو بھی صراحۃً کافر کہہ کر پوری سعادت مندی ظاہر کرتا، اور نہ صرف انہیں پر قانع ہوتا بلکہ آج سے آٹھ سو برس تک کے تمام علماء و اولیاء سائر امت مرحومہ کو (خاک بدہانِ ناپاک) صاف صاف کافر بتاتا اور جو شخص اس کے جال میں پھنس کر اس کے دست شیطان پرست پر بعیت کرتا اس سے آج تک اس کے اور اس کے ماں باپ اور اکابر علمائے سلف نام بنام سب کے کفر پر اقرار لیتا، اور اگرچہ بظاہر ادعائے حنبلیت رکھتا مگر مذاہب آئمہ کو مطلقًا باطل جانتا اور سب پر طعن کرتا اور اپنے اتباع ہر کندہ ناتراشیدہ کو مجتہد بننے کا حکم دیتا۔ یہ دو چار حرف اردو کے پڑھ کر استر بے لگام واشتر بے مہار ہوجانا بھی اسی خرنا مشخص کی تعلیم ہے، خاتمۃ المحققین مولٰینا امین الملۃ والدین سیدی محمد بن عابدین شامی قدس سرہ السامی ردالمحتار علی الدرالمختار کی جلد ثالث کتاب الجہاد باب البغاۃ میں زیر بیان خوارج فرماتے ہیں:

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الذبائح المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴/۱۵۳

[2] القرآن الکریم ۲۶/۲۲۷

کما وقع فی زماننا فی اتباع عبد الوهاب الذین خرجوا من نجد و تغلبوا علی الحرمین وکانوینتحلون مذهب الحنابلة لکنهم اعتقدوا انهم هم المسلمون وان من خالف اعتقادهم مشرکون و استباحوا بذلك قتل اهل السنة وقتل علمائهم حتی کسر الله تعالٰی شوکتهم وخرب بلادهم وظفر بهم عساکر المسلمین عام ثالث وثلثین ومائتین والف[1]۔ والحمد لله ربّ العلمین، "وَ قِیْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ(۴۴)"[2]

یعنی خارجی ایسے ہوتے ہیں جیسا ہمارے زمانے میں پیروانِ عبدالوہاب سے واقع ہوا جنہوں نے نجد سے خروج کرکے حرمین محترمین پر تغلب کیا اور وہ اپنے آپ کو کہتے تو حنبلی تھے مگر ان کا عقیدہ یہ تھا کہ مسلمان بس وہی ہیں اور جو ان کے مذہب پر نہیں وہ سب مشرک ہیں اس وجہ سے انہوں نے اہلسنت کا قتل اور ان کے علماء کا شہید کرنا مباح ٹھہرالیا، یہاں تک کہ اللہ تعالٰی نے ان کی شوکت توڑدی اور ان کے شہر ویران کیے اور لشکرِ مسلمین کو ان پر فتح بخشی ۱۲۳۳ھ میں(ت)

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ دور ہوں بے انصاف لوگ۔(ت)

امام العلماء سید سند شیخ الاسلام بالبلد الحرام سیّدی احمد زین دحلان مکی قدس سرہ الملکی نے اپنی کتاب مستطاب درر سنیہ میں اس طائفہ بے باک اور اس کے امام سفاک کے اعمال کا حال عقائد کا ضلال خاتمہ کا وبال قدرے مفصل تحریر فرمایا، اور بیس حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور حضرت امیر المومنین امام المتقین سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ وہ حضرت امیر المومنین مولٰی المسلمین سیدنا علی مرتضٰی کرم اللہ تعالٰی وجہہ الکریم کا اس طائفہ تالفہ کے ظہور پر شرور کی طرف ایماواشعار فرمانا بتایا ان بعض حدیثوں اور ان سے زائد کی تفصیل فقیر کے رسالہ النہی الاکید میں مذکور، یہاں اس کتاب مستطاب ہادی صواب سے چند حرف اس مقام کے متعلق نقل کرنا منظور۔

قال رضی اللہ تعالٰی عنہ ھٰؤلاء القوم لایعتقدون

شیخ سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ گروہِ وہابیہ اپنے

---

[1] ردالمحتار کتاب الجہاد، باب البغاۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۰۹

[2] القرآن الکریم ۱۱/ ۴۴

موحدا الا من تبعهم کان محمد بن عبد الوهاب ابتدع هذہ البدعة، وکان اخوہ الشیخ سلیمٰن من اهل العلم فکان ینکر علیه انکارا شدیدا فی کل یفعله اویامربه فقال له یوما کم ارکان الاسلام؟ قال خمسة، قال انت جعلتها ستة، السادس من لم یتبعك فلیس بمسلم، هذا عندك رکن سادس للاسلام، وقال رجل اٰخر یوما کم یعتق الله کل لیلة فی رمضان؟ قال مائة الف، وفی اٰخر لیلة یعتق مثل ما اعتق فی الشهر کله؟ فقال له لم یبلغ من اتبعك عشر عشر ما ذکرت فمن هٰؤلاء المسلمون الذین یعتقهم الله وقد حصرت المسلمین فیك وفیمن اتبعك فبهت الذی کفر، فقال له رجل اٰخر هٰذا الدین الذی جئت به متصل ام منفصل فقال حتی مشایخی و مشایخهم الی ستمائة سنة کلهم مشرکون فقال الرجل اذن دینك منفصل لا متصل فعمن اخذته قال وحی الهام کالخضر ومن مقابحه انه قتل رجلا اعمٰی کان مؤذنا صالحا ذا صوت حسن نهاہ عن الصلوٰة علی النبی صلی الله

پیروں کے سوا کسی کو موحد نہیں جانتے، محمد بن عبد الوہاب، نے یہ نیا مذہب نکالا، اس کے بھائی شیخ سلیمٰن رحمۃ اللہ علیہ کہ اہل علم سے تھے اس پر ہر فعل و قول میں سخت انکار فرماتے ایک دن اس سے کہا اسلام کے رکن کَے ہیں؟ بولا: پانچ فرمایا، تو نے چھ کردیئے، چھٹا یہ کہ جو تیری پیروی نہ کرے وہ مسلمان نہیں، یہ تیرے نزدیک اسلام کا رُکن ششم ہے، اور ایک صاحب نے اس سے پوچھا: اللہ تعالٰی رمضان شریف میں کتنے بندے ہر رات آزاد فرماتا ہے۔؟ بولا: ایک لاکھ اور پچھلی شب اتنے کہ سارے مہینے میں آزاد فرمائے تھے۔ ان صاحب نے کہا: تیرے پیرو تو اس کے سوویں حصہ کو بھی نہ پہنچے وہ کون مسلمان ہیں جنہیں اللہ تعالٰی رمضان میں آزاد فرماتا ہے، تیرے نزدیک تو بس تو اور تیرے پیرو ہی مسلمان ہیں، اس کے جواب میں حیران ہو کر رہ گیا کافر، اور ایک شخص نے اس سے کہا یہ دین کہ تو لایا نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے متصل ہے یا منفصل؟ بولا خود میرے اساتذہ اور ان کے اساتذہ چھ سو برس تک سب مشرک تھے کہا: تو تیرا دین منفصل ہوا متصل تو نہ ہوا، پھر تو نے کس سے سیکھا؟ بولا: مجھے خضر کی طرح الہامی وحی ہوئی، اور اس کی خباثتوں سے ایک یہ ہے کہ ایک نابینا متقی خوش آواز موذن کو منع کیا کہ منارہ پر اذان کے بعد صلوۃ نہ پڑھا کر، انہوں نے نہ مانا اور

تعالیٰ علیہ وسلم فامربقتلہ فقتل ثم قال ان الربابۃفی بیت الخاطئۃ یعنی الزانیۃ اقل اثما ممن ینادی بالصلوٰۃعلی النبیﷺ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلمﷺ فی المنائر، وکان یمنع اتباعہ من مطالعۃ کتب الفقہ واحرق کثیرا منہا واذن لکل من اتبعہ ان یفسر القرآن بحسب فہمہ حتی ھمج الھمج من اتباعہ فکان کل واحد منھم یفعل ذلك ولوکان لایحفظ القرآن ولا شیئًا منہ فیقول الذی لایقرؤ منھم لاخریقرؤ اقرأ علی حتی افسرلك فاذا قرأعلیہ یفسرہ لہ برایہ وامرھم ان یعملوا ویحکموا بما یفھمونہ فجعل ذلك مقدما علی کتب العلم ونصوص العلماء وکان یقول فی کثیر من اقوال الائمۃ الاربعۃ لیست بشئی وتارۃ یتستر ویقول ان الائمۃ علی حق و یقدح فی اتباعھم من العلماء الذین القوافی مذھب الاربعۃ وحرروھا ویقول انھم ضلوا واضلوا، مروتارۃ یقول ان الشریعۃ واحدۃ فما لھؤلاء جعلوھا مذاھب اربعۃ ھذا کتاب اللہ وسنۃ رسولہ

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر صلوۃ پڑھی اس نے ان کے قتل کا حکم دے کر شہید کرادیا کہ رنڈی کی چھوکری اس کے گھر ستار بجانے والی اتنی گنہگار نہیں جتنا منارہ پر با آواز بلند نبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) پر درود بھیجنے والا، اور اپنے پیروؤں کو کتبِ فقہ دیکھنے سے منع کرتا، فقہ کی بہت سی کتابیں جلادیں اور انہیں اجازت دی کہ ہر شخص اپنی سمجھ کے موافق قرآن کے معنی گھڑ لیا کرے یہاں تک کہ کمینہ سا کمینہ کودن سا کودن اس کے پیروؤں کا توان میں ہر شخص ایسا ہی کرتا اگرچہ قرآن عظیم کی ایک آیت بھی نہ یاد ہوتی، جو محض ناخواندہ تھا وہ پڑھے ہوئے سے کہتا کہ تو مجھے پڑھ کر سنا میں اس کی تفسیر بیان کروں، وہ پڑھتا اور یہ معنی گھڑتا۔ پھر انہیں تفسیر ہی کرنے کی اجازت نہ دی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی حکم کیا کہ قرآن کے جو معنی تمہاری اپنی اٹکل میں آئیں انہیں پر عمل کرو اور انہیں پر مقدمات میں حکم دو اور انہیں کتابوں کے حکم اور اماموں کے ارشاد سے مقدم سمجھو، آئمہ اربعہ کے بہت سے اقوال کو محض ہیچ و پوچ بتاتا اور کبھی تقیہ کرجاتا اور کہتا کہ امام تو حق پر تھے مگر یہ علماء جو ان کے مقلد تھے اور چاروں مذہب میں کتابیں تصنیف کر گئے اور ان مذاہب کی تحقیق و تلخیص کو گزرے یہ سب گمراہ تھے اور اوروں کو گمراہ کر گئے۔ اور کبھی کہتا شریعت تو ایک ہے ان فقہاء کو کیا ہوا کہ اس کے چار مذہب کردیئے یہ قرآن و حدیث موجود ہیں ہم تو

صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لاتعمل الا بھما کان ابتداء ظھورا مرہ فی الشرق ۱۱۴۳ھ سمہ ،وھی فتنۃ من اعظم الفتن کانوا اذا ارا د احد ان یتبعھم علی دینھم طوعًا او کرھًا یا مرونہ بالاتیان بالشھادتین اولا ثم یقولون لہ اشھد علی نفسك ان کنت کافرا واشھد علی والدیك انھما ماتا کافرین واشھد علی فلان وفلان و یسمون لہ جماعۃ من اکابر العلماء الماضین فان شھدوا بذلك قبلوھم والا امروا بقتلھم وکانوا یصرحون بتکفیر الامۃ من منذ ست مائۃ سنۃ،و اول من صرح بذلك محمد بن عبد الوھاب فتبعوہ فی ذلك،وکان یطعن فی مذاھب الائمۃ واقوال العلماء ویدعی الانتساب الی مذھب الامام احمد رضی اللہ تعالی عنہ کذبا وتسترا وزورا والامام احمد بریٔ منہ واعجب من ذلك انہ کان یکتب الی عمالہ الذین ھم من اجھل الجاھلین اجتھدوا بحسب فھمکم ولا تلتفتوا الھذہ الکتب فان فیھا الحق والباطل وکان اصحابہ لایتخذون مذھبًا من المذاھب بل یجتھدون کما امرھم ویتسترون ظاھرا بمذھب الامام احمد ویلبسون بذلك علی العامۃ،فاتدب

انہیں پر عمل کریں گے، مشرق میں اس کے مذہب جدید ۱۱۴۳ھ سمہ سے ظہور کیا اور یہ فتنہ عظیم فتنوں سے ہوا، جب کوئی شخص خوشی سے خواہ جبرًا وہابیوں کے مذہب میں آنا چاہتا اس سے پہلے کلمہ پڑھواتے پھر کہتے خود اپنے اوپر گواہی دے کہ اب تک تو کافر تھا اور اپنے ماں باپ پر گواہی دے کہ وہ کافر مرے اور اکابر آئمہ سلف سے ایک جماعت کے نام لے کر کہتے ان پر گواہی دے کہ یہ سب کافر تھے پھر اگر اس نے گواہیاں دے لیں جب تو مقبول ورنہ مقتول۔ اگر ذرا انکار کیا مروا ڈالتے اور صاف کہتے کہ چھ سو ۶۰۰ برس سے ساری امت کافر ہے، اول اس کی تصریح اسی عبدالوہاب نے کی پھر سارے وہابی یہی کہنے لگے، وہ آئمہ کے مذہب اور علماء کے اقوال پر طعن کرتا اور براہ تقیہ جھوٹ فریب سے حنبلی ہونے کا ادعا رکھتا حالانکہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ اس سے بری وبیزار ہیں اور اس سے عجیب تر یہ کہ اس کے نائب جو ہر جاہل سے بدتر جاہل ہوتے انہیں لکھ بھیجتا کہ اپنی سمجھ کے موافق اجتہاد کرو اور ان کتابوں کی طرف منہ پھیر کر نہ دیکھو کہ ان میں حق وباطل سب کچھ ہے، اس کے ساتھ لامذہب تھے اس کے کہنے کے مطابق آپ مجتہد بنتے اور بظاہر جاہلوں کے دھوکا دینے کو مذہب امام احمد کی ڈھال رکھتے یہ چال ڈھال دیکھ کر مشرق ومغرب کے علمائے جمیع

للرد علیه علماء المشرق والمغرب من جمیع المذاھب، ومن منکراته منع الناس من قراءۃ مولد النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ومن الصلوۃ علی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی المنائر بعد الاذان، ومنع الدعاء بعد الصلوۃ وکان یصرح بتکفیر المتوسل بالانبیاء والاولیاء وینکر علم الفقہ ویقول ان ذلك بدعۃ ملتقطًا[1]۔

مذاہب اس کے رد پر کمر بستہ ہوئے۔ اس کی بری باتوں سے یہ بھی ہے کہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے میلاد شریف پڑھنے اور اذان کے بعد مناروں پر حضور والا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر صلوۃ بھیجنے اور نماز کے بعد دعا مانگنے کو ناجائز بتایا اور انبیاء و اولیاء سے توسل کرنے والون کو صراحۃ کافر کہتا اور علم فقہ سے انکار رکھتا اور اسے بدعت کہا کرتا انتہی ملتقطا۔

مسلمان دیکھیں کہ بعینہ یہی عقیدے ان ہندی وہابیوں کے ہیں پھر ان کے ہندی امام نے اسی نجدی امام کی کتاب التوحید صغیر سے سیکھ کر کفر مسلمین پر وہ چمکتی دلیل لکھی کہ صاف صاف خود اپنے اور اپنے ہم مشربوں سب کے کفر پر مہر کردی یعنی حدیث صحیح مسلم، لایذھب اللیل والنہار حتی تعبد الات والعزّٰی (الی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) یبعث اللہ ریحًا طیبۃ فتوفی من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من ایمان فیبقی من لاخیر فیہ فیرجعون الی دین اٰبائھم[2]۔

مشکوۃ کے باب لاتقدم الساعۃ الاعلی شرار الناس سے نقل کرکے بے دھڑک زمانہ موجودہ پر جمادی جس میں حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زمانہ فنا نہ ہوگا جب تک لات و عزی کی پھر پرستش نہ ہو، اور وہ یوں ہوگی کہ اللہ تعالٰی ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا جو ساری دنیا سے مسلمانوں کو اٹھالے گی۔ جس کے دل میں رائی کے دانے برابر ایمان ہوگا انتقال کرے گا، جب زمین میں نرے کافر رہ جائیں گے پھر بتوں کی پرستش جاری ہوجائے گی۔

اس حدیث کو (اسمعیل دہلوی نے) نقل کرکے صاف لکھ دیا سو پیغمبر خدا کے فرمانے کے

---

[1] الدرر السنیہ، المکتبۃ الحقیقیۃ استنبول ترکی ص ۳۹تا۵۳

[2] مشکوۃ المصابیح کتاب الفتن باب لاتقوم الساعۃ الاعلی الشرار الناس قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸۱

موافق ہوا[1]۔ انّاللہ وانّاالیہ راجعون(بے شک ہم اللہ ہی کا مال ہیں اور اسی کی طرف ہم نے لوٹنا ہے ت)

بدحواس کو اتنا نہ سوجھا کہ اگر وہ یہی زمانہ ہے جس کی اس حدیث میں خبر ہے تو واجب کہ روئے زمین پر مسلمان کا نام و نشان نہ رہا، بھلے مانس اب تو اور تیرے ساتھی نجد و ہند کے سارے وہابی گرفتار خرابی کہاں بچ کر جاتے ہیں، کیا تمہارا طائفہ کہیں دنیا کے پردے سے کہیں الگ بستا ہے، تم سب بدتر سے بدتر کافروں میں ہوئے جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان نہیں اور دین کفار کی طرف پھر کر بتوں کی پوجا میں ڈوبے ہوئے ہیں، سچ آیا حدیث مصطفی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد کہ۔

حبك الشیئ یعمی ویصم[2]۔

کسی شَے سے تیری محبت تجھے اندھا اور بہرا کردیتی ہے۔ت)

شرک کی محبت نے اس کفر دوست کو ایسا اندھا بہرا کردیا کہ خود اپنے کفر کا اقرار کر بیٹھا مطلب تو یہ ہے کہ کسی طرح تمام مسلمان معاذاللہ مشرک ٹھہریں اگرچہ برائے شگون کو اپنا ہی چہرہ ہموار سہی۔

"كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (۳۵)"[3]

اللہ تعالٰی یونہی مہر کردیتا ہے متکبر سرکش کے سارے دل پر(ت)

وہابی صاحبو! اپنے پیشواؤں کی تصریحیں دیکھتے جاؤ صدہا سال کے علماء و اولیاء و مقبولانِ خدا کو رافضی خارجی کہتے شرماؤ اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھو کہ تم بزورِ زبان و بہتان دوسروں پر تبرا بھیجتے ہو مگر ہند و نجد کے سارے وہابی اپنے ہندی و نجدی اماموں کی تصریح اور وہ دونوں امام معنویِ عوام خود اپنے اقراراتِ صریح سے کافر بے ایمان مشرک بت پرست شراب کفر سے مخمور و بدمست ہیں، اقرارِ مرد آزادِ مرد چاہ کن راچاہ درپیش(مرد کا اقرار مرد کا آزار ہے، کنواں کھودنے والا خود کنویں میں گرتا ہے۔ت)

آسمان کا تھوکا حلق میں آیا، تف برماہ برُروئے خویش(چاند پر تھوکنے والا اپنے چہرے پر تھوکتا ہے۔ت)

---

[1] تقویۃ الایمان، الفصل الرابع، مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۳۰

[2] سُنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الھوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۴۳، مسند احمد حنبل مرویات ابی الدرداء ۵/ ۱۹۴ و کنزالعمال حدیث ۴۰۱۶۴۴ ۱۱۵/

[3] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

"كَذٰلِكَ الْعَذَابُ ؕ وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَكْبَرُ ۘ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ (۳۳)"[1]

مار ایسی ہی ہوتی ہے اور بے شک آخرت کی مار سب سے بڑی ہے، کیا اچھا تھا اگر وہ جانتے۔ (ت)

اور یہیں سے ظاہر کہ لقب رافضی وخارجی کے مستحق بھی یہی حضرات ہیں کہ چاروں آئمہ کرام اور ان کے سب مقلدین سے تبری کرتے اور تصریحًا و تلویحًا سب پر تبرا بھیجتے ہیں بخلاف اہلسنت کہ سب کو امام اہلسنت جانتے اور سب کی جناب میں عقیدت رکھتے سب کے مقلدوں کو رُشد وہدایت پر مانتے ہیں۔ طرفہ یہ کہ زید بیچارہ رافضیوں پر تین خلفاء کے نہ ماننے کا الزام رکھتا ہے حالانکہ اس کا امام مذہب خود حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کو ماننا بھی حرام و شرک بتاتا ہے، اپنی کتاب تقویۃ الایمان جہال خراب میں صاف لکھتا ہے کہ۔ "اللہ کے سوا کسی کو نہ مان"[2]۔

اسی میں کہتا ہے: "سب سے اللہ صاحب نے قول وقرار لیا کہ کسی کو میرے سوا نہ مانیو"[3]۔

نے فروعت محکم آمد نے اصول

شرم بادت از خدا واز رسول

(نہ تیرے فروع متکلم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ ورسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل جلالہ، وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

امر دوم: کہ چاروں آئمہ کے مسائل لینے میں کل دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر بخوبی عمل ہوسکتا ہے اور ایک کی تقلید میں ناممکن، یہ وہ پوچ دھوکا ضعیف کید ہے کہ نرے ناخواندہ بیچاروں کو سُنا کر بہکالیں مگر جب کسی ادنی طالب علم یا صحبت یافتہ ذی فہم کے سامنے کہیں تو خود ہی "كَانَ ضَعِيْفًا (۷۶)"[4] (شیطان کا داؤ کمزور ہے ت) ماننا پڑے اس مغلطہ فاحشہ کا حاصل جیسا کہ ان کے خواص و عوام کے زبان زد ہے یہ کہ چاروں مذہب حق ہیں اور سب دین متین کی شاخیں

---

[1] القرآن الکریم ۶۸/۳۳

[2] تقویۃ الایمان الفصل الاول، مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۱۲

[3] تقویۃ الایمان الفصل الاول، مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۱۲

[4] القرآن الکریم ۴/۷۶

توایک ہی تقلید سے گویاچہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہوجائے گا۔

اقول اوّلاً : یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جیسے دربار شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ ان کا ہر گروہ ایک راہ پر ہولیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بیجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کرلیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نے نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تننا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا، جنوبی کو دوڑا، پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہولیا اُدھر سے پلٹ کر پھر شرقی پر آرہا تیلی کے سے بیل کو گھر ہی کوس پچاس عقلاء سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام واولیائے عظام کا ارشاد ہے اور ان سے امام علام عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبرٰی[1] میں نقل فرمائی اور اس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے روایت کی، یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلم جدید میاں نذیر حسین دہلوی براہِ اغواء سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار در ہزار قاہر تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج تھیں آنکھ بند کرگئے مگر کیا جائے شکایت کہ۔

"اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتٰبِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ"[2]۔

توکیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ ت)

اس سے نئے طائفہ کی پرانی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ سیف المصطفی علی ادیان الافترا (۱۲۹۹ھ) مطالعہ کرے۔

ثانیاً : کل دین متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر آئمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا، برتقدیر اوّل ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے تو کل دوسرے

1

[2] القرآن الکریم ۲/۸۵

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولتِ دین ہے جس سے تمام سرداران اُمت و پیشوایانِ ملت بازرہ کر محروم گئے کیا ان کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انہیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثًا: اُف رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل کرنا رکھا۔ ع

بر عکس نہند نام زنگی کافور

(الٹا حبشی کا نام کافور رکھتے ہیں۔ ت)

بھلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی ہاں یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ تعالٰی عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قراءت بعض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ، کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ احیانًا واجب تھی حاشا بلکہ دوامًا توجو نہ دائمًا تارک نہ دائمًا عامل وہ دونوں قول کا مخالف ونافی پر ظاہر کہ ایجاب وسلب وسلب فعلی سلب وایجاب دوامی دونوں کا دافع ومنافی، اب تو کھلا کہ تم رفض وخروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعًا: جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قراءت مقتدی تو عامل بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اسے [1] ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ [2] واجب یا وقت [3] عمل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس [4] یا جس [5] وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی [6] کچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب [7] آئمہ یعنی واجب وحرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اوّلین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب، اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق وتعمد معصیت ہے اور شق ثالث مثل رابع کھلم کھلا، "يُحِلُّوْنَهٗ عَامًا وَّ يُحَرِّمُوْنَهٗ عَامًا"[1]۔ (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرالیا، دین نہ ہوا کھیل ہوا، یا کفار سوفسطائیہ عندیہ کا میل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کرلیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہوجائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عامًا شہرًا یومًا درکنار

---

[1] القرآن الکریم ۹/۳۷

یحلونه انًاو یحرّمونه انًا(ایک گھڑی اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسری گھڑی اسے حرام مانتے ہیں ت)لازم اور نیز وقت عمل اعتقاد حرمت، وقت ترک اعتقاد وجوب کی اجازت، رہی شق سادس وہ خود معقول نہیں بلکہ صریح قول بالمتناقضین کہ آدمی جب عمل بالمذہبین جائز جانے گا قطعًا فعل وترک روا مانے گا اس کا حکم اوراس سے منع بے ہودہ ہے، معہذا یہ شق بھی استحالہ اولٰی کے حصہ سے سلامت نہیں اچھا حکم دیتے ہو کہ آدمی نماز میں ایک فعل کرے مگر خبردار یہ نہ سمجھے کہ خدا نے میرے لیے جائز کیا ہے لاجرم شق ہفتم رہے گی اور گل وہی کھلے گا کہ کل دین متین کا خلاف یعنی محصل جواز فعل وترک نکلا اور وہ وجوب وحرمت دونوں کے منافی۔

بالجملہ حضرات براہِ فریب ناحق چاروں مذہب کو حق جاننے کا ادعا کرتے اوراس دھوکے سے عوام بے چاروں کو بے قیدی کی طرف بلاتے ہیں۔ ہاں یوں کہیں کہ آئمہ اہلسنت کے سب مذہبوں میں کچھ کچھ باتیں خلافِ دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہیں لہذا ان میں تنہا ایک پر عمل ناجائز وحرام بلکہ شرک ہے لاجرم ہر ایک کے دینی مسئلے چن لیے جائیں اور بے دینی کے چھوڑ دیئے جائیں۔

صاحبو، یہ تمہارا خاص دلی عقیدہ ہے جسے تمہارے عمائد طائفہ لکھ بھی چکے پھر ڈر کس کا ہے، یہ بلاد مدینہ طیبہ وبلد حرام نہیں حجاز ومصر وروم وشام نہیں زیر سلطنت سنت واسلام نہیں کھل کر کہو کہ چاروں اماموں کے مذہب معاذ اللہ بے دینی ہیں کہ آخر دین وخلاف دین کا مجموعہ ہرگز دین نہ ہوگا بلکہ یقینًا بے دینی، والعیاذ باللہ رب العالمین۔

خامسًا: فقیر ایک لطیفہ تازہ عرض کرتا ہے جس سے غیر مقلدین عصر کی تمام جہالت کا دفعۃً تنقیہ ہو، آج کل وہ محدث حادث جو سب غیر مقلدوں کے مقلد وامام معتمد ہیں یعنی میاں نذیر حسین صاحب دہلوی اپنے فتوٰی مصدقہ مہر دستخطی میں(کہ ان کے زعم میں رد تقلید تھا اور من حیث لایشعرون اثبات تقلید)مع اخوان وذریات اہل خواتیم فرما چکے ہیں کہ جسے آئمہ اربعہ کا قول ضلالت نہیں ہوسکتا ایسے ہی کسی مجتہد کا مذہب بدعت نہیں ٹھہر سکتا جو ایسا کہے وہ خبیث خود بدعتی احبار ورہبان پرست ہے۔ بہت اچھا چشم ماروشن دل ماشاد(ہماری آنکھ روشن اوردل خوش ت)اب یہ بھی حضرت سے پوچھ دیکھئے کہ آئمہ اربعہ کے سوا کون کون مجتہد ہیں اسی فتوے میں تصریح کی کہ امام الحرمین وحجۃ الاسلام غزالی وکیا ہراسی وابن سمعانی وغیرہم آئمہ محض

انتساب میں شافعی تھے اور حقیقۃً مجتہد مطلق[1]۔ اور اسی میں لکھا بے شک جو منصف مزاج ہے وہ ہرگز امام شعرانی کے منصب کا مل اجتہاد میں کلام نہیں کرسکتا[2] بہت بہتر، کاش اس کے ساتھ یہ بھی لکھ دیتے کہ کلام کرے یا ان اقراروں سے پھرے تو اسے مکہ معظمہ میں ترکی پاشا کا حوالہ دیکھیے خود حضرت کے اقراروں سے ثابت ہولیا کہ ان پانچوں اماموں کا قول بھی ہرگز گمراہی نہیں ہوسکتا اور جو ان کے فرمان پر چلے اصلاً موردِ اعتراض نہیں جو اسے بدعتی کہے وہ خبیث خود بدعتی احبار ورہبان پرست ہے اب ان حضرات سے کہیے ذرا آنکھ کھول کر دیکھو غیر مقلدی بے چاری کا سویرا ہوگیا ملاحظہ تو ہو کہ یہی امام مجتہد شعرانی انہیں چاروں امام مجتہد سے اپنی میزان مبارک میں کس زور وشور سے وجوب تقلید شخصی نقل فرماتے اور اسے مقبول و مسلم رکھتے ہیں۔

قال علیہ رحمۃ ذی الجلال بہ صرح امام الحرمین و ابن السمعانی و الغزالی و الکیا الھراسی وغیرھم و قالوا التلامذتھم یجب علیکم التقید بمذھب امامکم ولاعذر لکم عند اللہ تعالٰی فی العدول عنہ[3]۔

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسی کی تصریح کی امام الحرمین و ابن السمعانی و غزالی و کیا ہراسی وغیرہم آئمہ نے، اور اپنے شاگردوں سے فرمایا تم پر واجب ہے خاص اپنے امام کے مذہب کا پابند رہنا اگر ان کے مذہب سے عدول کیا تو خدا کے حضور تمہارے لیے کوئی عذر نہ ہوگا۔

اب ایمان سے کہنا وجوب تقلید شخصی کی حقانیت کس شدومد سے ثابت ہوئی اور سارے غیر مقلدین کہ اسے بدعت وضلالت کہتے ہیں کیسے علانیہ خبیث بدعتی احبار ورہبان پرست ٹھہرے،

الحمدللہ رب العلمین "وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ (۴۴)"[4]۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور کہا گیا ظالم لوگ دور ہوں۔ (ت)

واقعی سنتِ الہیہ ہے کہ گمراہوں پر خود انہیں کہ قول سے حجت قائم فرماتا ہے۔ ع

1

2

[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی، فصل فی بیان استحالہ خروج شئی الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۵۴، ۵۳

[4] القرآن الکریم ۱۱/۴۴

ومنہا علی بطلانہا الشواھد

(خود اُسی سے اس کے بطلان پر دلائل موجود ہیں، ت)

پھر نہ صرف ترک تقلید بلکہ بعونہ تعالٰی سارے نجدیت پوری وہابیت ان شاء العزیز انہیں آئمہ کرام کے ارشاد سے باطل ہوجائے گی۔ حضرات ذرا ان اقراروں پر جمے رہیں اور اپنے ایک ایک عقیدہ زائغہ کا رد لیتے جائیں وباللہ التوفیق اصل تحریر ان مجتہد صاحب اور ان کے مقلدوں کی مہری بعض احبابِ فقیر غفر اللہ تعالٰی لہ کے پاس موجود۔

والحمد للہ العزیز الودود والصلوۃ والسلام علی النبی المحمود وآلہ وصحبہ الی یوم الخلود، واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم وحکمہ عزشانہ احکم

کتـــــــــــــــــــــبہ

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱
عبدالمصطفٰی احمد رضا خان

رسالہ

السّھم الشھابی علٰی خداع الوھابی ۱۳۲۵ھ

(شعلے برساتا ہوا تیر بڑے دھوکا باز وہابی پر)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

مسئلہ ۳۵: از شہر جیت پور کاٹھیاوار مرسلہ جماعت میمناں ۸ شوال ۱۳۲۵ھ

حضرات کرام علمائے اہلسنت وارث علوم حضرت رسالت علیہ الصلوۃ والسلام اس باب میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص مولوی رحیم بخش نامی لاہور کے رہنے والے نے مسلمانوں کے بچوں کی تعلیم کے لیے اردو کی کتابوں کا ایک سلسلہ بنایا ہے جس کا نام اسلام کی پہلی کتاب، اسلام کی دوسری کتاب، اسلام کی تیسری کتاب وغیرہ رکھا ہے، ان کتابوں کا مصنف اسلام کی دوسری کتاب کے صفحہ ۳ سطر ۸ میں لکھتا ہے: ان کتابوں میں بعض مقام میں جو لفظ اہل حدیث اور فقہاء کا استعمال کیا گیا ہے اس سے نہ اہل حدیث پر طعن مقصود ہے اور نہ فقہاء کو مخالف حدیث کا لقب مدنظر ہے بلکہ اہل حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جو صرف صحیح حدیث پڑھ کر یا سن کر عمل کرتے ہیں کسی خاص مذہب کے پابند نہیں، اور فقہاء سے وہ لوگ مراد ہیں جو خاص کتبِ فقہ اور خاص مذہب امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے پابند ہیں اور اپنے مذہب کی روایت کو زیادہ مانتے ہیں اس اختلاف کو اس سلسلے میں اس لیے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں اکثر اہل حدیث اور فقہاء کے اختلاف کا زیادہ چرچا ہے۔

اور دونوں فریق کے لوگ بکثرت موجود ہیں______________________اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم اور اتحاد مقصود ہے، اور یہ اختلاف اسی اختلاف کے مشابہ ہے جو قدیم سے صحابہ اور آئمہ دین میں چلا آیا ہے اور کتبِ فقہ وغیرہ میں اکثر حنفی شافعی وغیرہ کے نام سے مذکور ہے، اصولِ دین میں سب متفق ہیں، صرف بعض فروع میں مختلف ہیں فروعی اختلاف میں بھی سند رکھتے ہیں، غایت یہ ہے کہ کسی کی دلیل قوی ہے اور کسی کی ضعیف اور جو ضعیف پر ہے وہ بھی اپنے نزدیک اس کو قوی سمجھتا ہے غرض ہمیں اس میں نہ تعصب ہے اور نہ کسی کی مخالفت منظور ہے، محض اشاعتِ دین اور اتباعِ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مقصود ہے۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۳ سطر ۶ میں لکھتا ہے: "حیض کی مدت میں علماء کا یہ اقوال ہیں۔ ایک دن رات، دو دن رات، تین دن رات، سات دن رات، دس دن، پندرہ دن، اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت اور طبیعت پر منحصر ہے"۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۵ میں مرقوم ہے: "پانی کی طبیعت پاک ہے تھوڑا ہو یا بہت، بند ہو یا جاری، بو مزہ بدلنے سے ناپاک ہو جاتا ہے"۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۲۴ سطر ۸ میں کہتا ہے: "ظہر کا وقت آفتاب کے ڈھلنے کے وقت سے اصلی سایہ کے سوا ایک مثل تک ہے، بعض فقہا کے نزدیک دوسرے مثل تک بھی رہتا ہے لیکن مکروہ"۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۵۷ سطر ۵ میں تحریر ہے: "جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے یہ ہیں، ظہر، عصر، عشاء ان میں سنتیں بھی معاف ہیں"۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۶۳ سطر ۸ میں لکھا ہے: "جو شخص خطبے میں آکر شریک ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے، جو شخص دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے"۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۱ سطر ۱۳ میں کہتا ہے: "اگر ایک دن میں جمعہ اور عید اتفاق سے اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے اگر پڑھے تو بہتر ہے"۔

پھر مولوی رحیم بخش کی بنائی ہوئی اسلام کی تیسری کتاب کے صفحہ ۸۶ میں مذکور ہے:

"طلاق تین قسم کی ہے، احسن، جائز، بدعت"۔

پھر طلاق بدعت کی نسبت اسی صفحے کی سطر ۶ میں کہتا ہے: "طلاقِ بدعت یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طاقیں پوری کر دے یا ایک ہی دفعہ تین طلاق دے دے"۔

پھر صفحہ ۸۷ میں کہتا ہے: "طلاقِ بدعت بعض کے نزدیک تو واقع ہی نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک ہوتی ہے لیکن مکروہ، تین طلاق ایک دفعہ میں یہ اختلاف ہے اگر تین طلاق ایک دفعہ دے دے تو کسی کے نزدیک طلاق ہے اور کسی کے نزدیک نہیں، جیسے طلاقِ بدعت میں بیان ہوا ہے۔"

یہ مُشتے نمونہ از خروارے ہے جو رحیم بخش مذکور کی طرف دو کتابوں میں سے مع نشانِ صفحہ و سطر آپ کے حضور میں پیش کیا گیا ہے، اب ارشاد ہو کہ مولوی رحیم بخش مذکور سنی حنفی پاک دین ہے یا پکا کٹا وہابی غیر مقلد بدمذہب اور اس کی کتابوں میں سے جو مسائل نکال کر لکھے گئے ہیں اور شناخت کے لیے ان پر قومے ("") لگا دئے ہیں، یہ مسائل حنفیوں کے ہیں یا لامذہب وہابیوں کے، پھر اگر مولوی رحیم بخش وہابی غیر مقلد ہے اور اس کی کتابوں میں مسائل مخالفِ ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بصراحت موجود ہیں تو سنی حنفیوں کے نادان بچوں کو ایسی برباد کرنے والی اور مقلدوں کو لامذہب بنانے والی کتابوں کا پڑھانا جائز ہے یا حرام یا ناجائز؟ پھر جو شخص قصدًا سنی بچوں کو ایسی کتابیں پڑھائے اور دوسرے نادانوں میں ان کی اشاعت کرے اور ان کے پڑھنے کی ترغیب دلائے وہ شخص خود بھی پکا وہابی اور لامذہب ہے یا نہیں؟ اور جو شخص اس مصنف کو سنی حنفی بتائے اور مسائل مندرجہ کی نسبت کہے کہ ایسے مسائل تو حنفیوں کی معتبر کتابوں ہدایہ وغیرہا میں لکھے ہیں اور ایسا اختلاف تو حنفیوں میں چلا آتا ہے اور کہے کہ ان کتابوں کا بچوں کو ایسی صورت میں پڑھانا کہ ان کے باپ دادا اور شہر کے رہنے والے حنفی ہوں کچھ حرج نہیں بلا کراہت جائز ہے وہ خود بھی پکا وہابی، پکا لامذہب، دین کا چور، سنیوں کا ٹھگ ہے یا نہیں؟ ان سب باتوں کا مفصل جواب عطا فرما کر ہم مسلمانانِ اہلسنت کو دین کے فتنے سے بچائیے اور خداوند کریم سے اجر عظیم حاصل فرمائیے۔

سائلان ہم سنی حنفی مسلمانان جیت پور ملک کاٹھیاوار

الجواب :

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد للہ الذی انجانا من کید الکائدین والصلوۃ والسلام علی من رد فساد المفسدین وعلی الہ وصحبہ والمجتہدین ومقلدیھم الی یوم الدین۔ تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے ہمیں مکاروں کے مکر سے نجات عطا فرمائی، اور درود وسلام ہو اس پر جس نے فسادیوں کے فساد کو رد فرمایا، اور آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر، آئمہ مجتہدین پر اور ان کے مقلدوں پر قیامت کے روز تک (ت)

شخص مذکور صریح غیر مقلد وہابی ہے اور حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی یہ ناپاک کتاب یقیناً گمراہی و فساد پھیلانے والی اور عظیم دھوکا دے کر حنفی بچوں کے دلوں میں بچپن سے لامذہبی و گمراہی کا بیج بونے والی ہے، بچے، جوان کسی کو اس کتاب کا پڑھانا ہرگز جائز نہیں۔ جو حنفی بچوں اور عامیوں میں اس ضلالت مآب کتاب کی اشاعت کرتا اور اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتا ہے حنفیہ کا دشمن، حنفیہ کا بدخواہ، خود غیر مقلد، لامذہب، گمراہی پسند گمراہ ہے، جو سفیہ اس کے مصنف کو سنی حنفی کہے اور کہے کہ ایسا اختلاف خود حنفیہ میں چلا آتا ہے اور ایسے مسائل خود ہدایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور ان کا پڑھانا بلا کراہت جائز ہے وہ خود بھی متہم اور انہیں بدمذہبوں کی دُم ہے۔

اولاً : مصنف عیار کا اتنا لکھنا ہی اس کی بدمذہبی و غیر مقلدی کے اظہار کو بس تھا کہ وہ لامذہبوں کو جن کا نام اس نے انہیں لامذہبوں سے سیکھ کر اہل حدیث و محدثین رکھا ہے اور حنفیہ کرام کو ایک پلے میں رکھتا ہے اور ان کا اختلاف مثلاً اختلاف صحابہ کرام و آئمہ اعلام رضی اللہ تعالٰی عنہم صرف فروعی بتاتا اور دونوں فریق میں اتحاد مناتا ہے حالانکہ غیر مقلدین کا ہم سے اختلاف صرف فروعی نہیں بلکہ بکثرت اصولِ دین میں ہمارا ان کا اختلاف ہے، ہماری تمام کتب اصول مالا مال ہیں کہ ہمارے اور جملہ آئمہ اہلسنت کے نزدیک اصولِ شرع چار ہیں، کتاب و سنت اجماع و قیاس لامذہبوں نے اجماع و قیاس کو بالکل اڑا دیا۔ ان کا پیشوا صدیق حسن بھوپالی لکھتا ہے۔

قیاس باطل اور اجماع بے اثر آمد۔ قیاس باطل اور اجماع بے اثر ہے (ت)

ان کی تمام کتابیں اس سے پُر ہیں کہ وہ سوا قرآن و حدیث کے کسی کا اتباع نہیں کرتے اور اجماع وقیاس کے سخت منکر ہیں اور ہمارے آئمہ نے اجماع وقیاس کے ماننے کی ضروریاتِ دین سے گنا ہے اوران کے منکر کو ضروریاتِ دین کا منکر کہا ہے اور ضروریاتِ دین کا منکر کافر ہے، پھر ہمارا ان کا اختلاف فروعی کیسے ہوسکتا ہے، مواقف و شرح و مواقف موقف اول، مرصد خامس، مقصد سادس میں ہے:

کون الاجماع حجۃ قطعیۃ معلوم بالضرورۃ من الدین[1]۔

یعنی اجماع کا حجت قطعی ہونا ضروریاتِ دین سے ہے:

کشف البزدوی شریف میں ہے:

قد ثبت بالتواتر ان الصحابۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم عملوا بالقیاس و شاع وذاع ذلك فیما بینھم من غیر رد وانکار[2]۔

یعنی تواتر سے ثابت ہوا کہ صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم قیاس پر عمل فرماتے تھے اور یہ ان میں مشہور و معروف تھا جس پر کسی کو اعتراض وانکار نہ تھا۔

اسی میں امام غزالی سے ہے:

قد ثبت بالقواطع من جمیع الصحابۃ الاجتھاد و القول بالرائ والسکوت عن القائلین بہ وثبت ذلك بالتواتر فی وقائع مشھورۃ ولم ینکرھا احد من الامۃ فاورث ذلك علماء ضروریات فکیف یترك المعلوم ضرورۃ[3]۔

یعنی قطعی دلیلوں سے ثابت ہے کہ جمیع صحابہ کرام اجتہاد وقیاس کو مانتے تھے اوراس کے ماننے والوں پر انکار نہ کرتے تھے اور یہ مشہور واقعوں میں تواتر کے ساتھ ثابت ہوا، اورامت میں سے کسی نے اس کا انکار نہ کیا تو اس سے علم ضروری پیدا ہوا تو جو بات ضروریاتِ دین سے ہے کیونکر چھوڑی جائے گی۔

درمختار کتاب السیر باب المرتد میں ہے: الکفر تکذیبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

یعنی ضروریاتِ دین نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

---

[1] شرح الموقف الموقف الاول المرصد الخامس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۱/۲۵۵

[2] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب القیاس دار الکتاب العربی بیروت ۳/۲۸۰

[3] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب القیاس دار الکتاب العربی بیروت ۳/۲۸۱

فی شئی مما جاء بہ من الدین ضرورۃ[1]۔

میں سے کسی شے کا انکار کفر ہے۔

بالخصوص امام الائمہ مالک الازمہ کاشف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قیاس سے ان گمراہوں کو جس قدر مخالفت ہے عالم آشکار ہے، ان کی کتابیں ظفر المبین وغیرہ امام وقیاساتِ امام پر طعن سے مملوہیں۔ اور فتاوٰی عالمگیری جلد ثانی میں ہے :

رجل قال قیاس ابی حنیفہ حق نیست یکفر کذا فی التاتارخانیۃ[2]۔

یعنی جو شخص کہے کہ امام ابوحنیفہ کا قیاس حق نہیں وہ کافر ہوجائے گا۔ ایسا ہی تاتارخانیہ میں ہے۔

ثانیاً : یہ چالاک مصنف خود اقرار کرتا ہے کہ اسے کسی فریق سے مخالفت نہیں، یہ بات لامذہب بے دینی ہی کی ہوسکتی ہے جسے دین ومذہب سے کچھ غرض نہیں ورنہ دو متخالف فریقوں میں مخالفت نہ ہوئی کیونکر معقول۔

ثالثاً : لامذہبوں کا اہلسنت کے ساتھ اختلاف مثلاً اختلاف صحابہ کرام بتانا صراحۃً انہیں اہلسنت بنانا ہے حالانکہ ہمارے علماء صاف فرماتے ہیں کہ وہ گمراہ بدعتی جہنمی ہیں۔ طحطاوی علی الدر المختار جلد ۳ میں ہے :

ھذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت الیوم فی مذاھب اربعۃ وھم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون رحمھم اللہ ومن کان خارجا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان فھو من اھل البدعۃ والنار[3]۔

یہ نجات والا گروہ یعنی اہلسنت وجماعت آج چار مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی میں جمع ہوگیا ہے۔ اب جو ان چار سے باہر ہے وہ بدمذہب جہنمی ہے۔

اور جو بدعتیوں جہنمیوں کو اہلسنت جانے اور ان کا خلاف مثل اختلافِ صحابہ مانے خود بدعتی

---

[1] الدر المختار کتاب السیر باب المرتد مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۵۵

[2] الفتاوٰی الھندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/ ۲۷۱

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الذبائح المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴/ ۱۵۳

ناری جہنمی ہے۔

رابعًا: اس بیان سے غیر مقلدوں لامذہبوں کی وقعت و توقیر مسلمان بچوں کے دلوں میں جمے گی کہ ان کا اختلاف مثل اختلافِ صحابہ کرام ہے، اور حدیث میں ہے رسول اللہ نے فرمایا:

من وقر صاحب بدعته فقد اعان علی ھدم الاسلام[1]۔

جو کسی بدمذہب کی توقیر کرے اس نے دین اسلام کے ڈھانے پر مدد دی۔

تو اس کتاب کا نام "اسلام کی کتاب" رکھنا نہ تھا بلکہ اسلام ڈھانے کی کتاب۔

خامسًا: اس مصنف عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو کیسا سخت فریب شدید دھوکا دیا ہے، یہاں تو لکھ دیا کہ وہ کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھتا ملک میں فقہاء و اہل حدیث دونوں بکثرت موجود ہیں، اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم مقصود ہے اس لیے دونوں فریق کا اختلاف اس میں بیان کردیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ وہ ہر جگہ مذہب فریقین بیان کردے گا کہ ہر فریق والا اپنا مذہب جان لے مگر اس نے صراحۃً اس کے خلاف کیا، کہیں کہیں اختلاف بتایا اور وہاں بھی جا بجا دوسروں کے مذہب کو اصل مسئلہ ٹھہرایا۔ اور حنفیہ کے مذہب کو کمزور کرکے کہا کہ بعض یوں کہتے ہیں، اور بہت جگہ صرف لامذہبوں کے مسئلے لکھے جو مذہب حنفی کے صریح خلاف ہیں، دراصل اختلاف کا پتا بھی نہ دیا جس سے مسلمانوں کے بچے اس مذہب مخالف پر جم جائیں اور اپنے مذہب کی خبر بھی نہ پائیں اگر وہ ابتداء میں اختلافات بتانے کا وعدہ نہ کرتا تو دھوکا اتنا سخت نہ ہوتا، جب مسلمان جانتے کہ اس کتاب میں حنفیہ و غیر حنفیہ سب کے مسائل گھال میل بے تمیز ہیں، تو مسلمان اس کتاب سے بچتے، اب کے ان کو یہ دھوکا دیا کہ جہاں اختلاف ہے دونوں مذہب بتادیئے جائیں گے تو ان کو اطمینان ہوگیا کہ اپنا مذہب لیں گے دوسروں کا چھوڑ دیں گے اب کیا یہ گیا کہ کہیں کہیں اختلاف بتا کر بکثرت مواقع پر مذہب لکھا دوسروں کا اور اختلاف اصلًا نہ بتایا تو ناواقفوں کو صاف بتایا کہ یہ مسئلے متفق علیہ ہیں ان پر بے تکلف عمل کرو یہ کتنی بڑی دغا بازی اور مسلمان بچوں کی بدخواہی ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص سبیل لگائے اور اشتہار دے دے کہ جو آبخورے ناپاک یا تمہارے مذہب کے خلاف ہیں ان پر چٹ لگادی ہے اور بعض پر تو چٹ لگائے

---

[1] شعب الایمان حدیث ۹۴۶۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۷/ ۶۱

باقی بہت ناپاک آبخورے بے چٹ کے ملادے تو وہ صراحۃً بے ایمانی و دغا بازی کررہا ہے اگر وہ اتنا ہی کہتا کہ ان میں کچھ آبخورے نجس بھی ہیں تو کوئی مسلمان انہیں ہاتھ نہ لگاتا، چٹ کے دھوکے نے مسلمانوں کو فریب دیا، غیر مقلدوں کے طور پر سوئر کی چربی حلال اور شراب وخون پاک ہے، یہ کتاب ایسی ہوئی کہ کسی غیر مقلد نے کوئی عام دعوت کی اور اعلان کردیا کہ جس سالن میں گھی ہے وہ حنفیہ کے لیے پکایا ہے اور جس میں سوئر کی چربی ہے وہ ان غیر مقلدوں اہل حدیث کے لیے پکایا ہے اور اس کی نشانی یہ ہے کہ حنفیہ کا کھانا چینی کے برتنوں میں ہے اور غیر مقلدوں کا پیتل کے بٹوے میں۔ اور پھر کرے یہ کہ بہت سالن سوئر کی چربی والا چینی کے برتنوں میں رکھ دے، ہر صاحبِ انصاف یہی کہے گا کہ یہ شخص سخت مفسد ہے اور بڑے فساد کا بیج بوتا ہے۔ اس وقت اس کی دوسری کتاب ہمارے پیش نظر ہے اس سے اسی قسم کے چند اقوال التقاط کیے جاتے ہیں۔

(۱) کچھ سر کا مسح فرض ہے، حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ حنفیہ کرام کے نزدیک ربع سر کا مسح فرض ہے اگر ربع سے کم کا کرے گا ہرگز نہ وضو ہوگا نہ نماز۔ ہدایہ میں ہے:

المفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ وھو ربع الراس[1]۔

سر کا مسح ناصیہ کی مقدار وض ہے اور وہ سر کا چوتھا حصہ ہے۔ (ت)

(۲و۳) ص ۳۰: بول وبراز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خون نکلنے اور قے کرنے سے وضو بہتر ہے حنفیہ کے نزدیک خون بہہ کر نکلے یا منہ بھر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ وضو کرنا فقط بہتر ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ہدایہ میں ہے:

نواقض الوضوء الدم والقیئ ملئ الفم[2]۔ (خون کا بہنا اور منہ بھر کر قے وضو توڑنے والی چیزیں ہیں۔ ت)

(۴) حاشیہ ص ۹: بعض کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے گو ٹوٹنے پر کوئی دلیل کافی نہیں تاہم اختلاف سے نکلنا بہتر ہے، نکسیر کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ یہاں صراحۃً نکسیر کے بارے میں حنفی مذہب کے مسئلہ کو بے دلیل کہا اور اس سے وضو بہتر بتایا

---

[1] الھدایۃ کتاب الطہارات المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۳

[2] الھدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوا/۸

حالانکہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ہدایہ:

لونزل من الراس الی ما لان من الانف نقض الوضوء بالاتفاق[1]۔

اگر خون سر سے نازل ہوا اور ناک کے نرم حصہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا۔ (ت)

(۵) ص ۱۰: غسل کے فرائض میں صرف اتنا لکھا ہے کہ سارے بدن پر پانی ڈالنا فرض ہے حالانکہ مذہب حنفی میں غسل کے تین فرض ہیں: کلی اور ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر پانی ڈالنا، ہدایہ:

فرض الغسل المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن[2]۔

غسل کے فرائض کلی کرنا، ناک میں پانی پہنچانا، اور سارے بدن پر پانی بہانا (ت)

(۶) ص ۱۳: وہ کہ سائل نے دربارۂ حیض نقل کیا اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت و طبیعت پر منحصر ہے، یہ صراحۃً مذہبِ حنفی کا رد ہے حنفیہ کے نزدیک حیض نہ تین رات دن سے کم ہوسکتا ہے نہ دس رات دن سے زائد، ہدایہ:

اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیھا وما نقص من ذلك فھو استحاضۃ واکثرہ عشرۃ ایام والزائد استحاضۃ[3]۔

حیض کم از کم تین دن رات ہے جو اس سے کم ہو وہ استحاضہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ حیض ۱۰ دن ہے جو اس سے زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ ت)

(۷) ص ۱۵: وہ کہ سائل نے نقل کیا کہ پانی کی طبیعت پاک ہے، حنفیہ کے نزدیک تھوڑا پانی ایک قطرہ نجاست سے بھی ناپاک ہوجائے گا یہاں جو اس غیر مقلد نے فقط مزے اور بو کے بدلنے پر مدار رکھا اجماع تمام امت کے خلاف ہے کہ نجاست کے سبب رنگ بدلنے سے بھی بالاجماع پانی ناپاک ہوجائے گا اگرچہ مزہ و بو نہ بدلے، درمختار باب المیاہ:

ینجس الماء القلیل بموت بط وبتغیر احد اوصافہ من لون

قلیل پانی بطخ کے اس میں مرنے کی وجہ سے نجس ہوجاتا ہے اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے

---

[1] الھدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰

[2] الھدایۃ کتاب الطہارات فصل فی الغسل الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۲

[3] الھدایۃ کتاب الطہارات باب الحیض والاستحاضہ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۴۶

او طعم او ریح وینجس الکثیر ولو جاریا اجماعا اما القلیل فینجس وان لم یتغیر،[1]

نجس ہوجاتا ہے، اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے رنگ، بویا مزہ بدلنے سے بالاجماع نجس ہوجاتا ہے اگرچہ جاری ہو، اور قلیل پانی نجاست کے وقوع سے نجس ہوجاتا ہے اگرچہ اس کا کوئی وصف نہ بدلے (ت)

(۸) ص ۲۵ : عشاء کی نماز کا وقت آدھی رات تک اور وتروں کا اخیر رات تک ہے یہ نہ فقط حنفیہ بلکہ آئمہ اربعہ کے خلاف ہے، چاروں اماموں کے نزدیک عشاء کا وقت طلوعِ فجر تک رہتا ہے۔ درمختار میں ہے :

وقت العشاء والوتر الی الصبح[2]۔

عشاء اور وتر کا وقت صبح صادق تک ہے۔ (ت)

میزان الشریعۃ الکبرٰی میں ہے :

وقت العشاء فانه یدخل اذا غاب الشفق عند مالك والشافعی واحمد ویبقی الی الفجر[3]۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم کے نزدیک عشاء کا وقت شفق کے غائب ہونے پر داخل ہوتا ہے اور صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ (ت)

(۹) ص ۲۶ : پردہ زیر ناف گھٹنوں کے اوپر تک فرض ہے، حنفیہ کے مذہب میں گھٹنے بھی ستر میں داخل ہیں تو نماز میں گھٹنے کھلے رکھنے کی اجازت حنفی مذہب کے خلاف بھی ہے اور نماز میں بے ادبی کی تعلیم بھی، درمختار میں ہے :

الرابع ستر عورته وھی للرجل ماتحت سرته الی ماتحت رکبته[4]۔

چوتھی شرط سترِ عورت ہے اور مرد کے لیے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے نیچے تک ہے۔ (ت)

(۱۰) ص ۲۷ : آزاد عورت کو منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا سب بدن کا چھپانا فرض ہے۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ باب المیاہ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۵

[2] الدر المختار کتاب الطہارۃ کتاب الصلوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۹

[3] میزان الشریعۃ الکبری کتاب الطہارۃ کتاب الصلوۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۷۳

[4] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب شروط الصلوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۶۵

باندی کو اکثر منہ اور ہاتھ پاؤں کے سوا پیٹ اور پیٹھ اور باقی جسم کا چھپانا فرض ہے، یہ شخص باندی کا عجب حکم لکھ رہا ہے کہ نہ فقط حنفیہ بلکہ تمام امت کے خلاف، اس نے آزاد عورت اور باندی کا حکم حرف بحرف ایک رکھا کہ منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا باقی بدن کا چھپانا دونوں پر فرض کیا فقط فرق یہ رکھا کہ آزاد عورت کے لیے سارا منہ مستثنٰی کیا اور باندی کے لیے اکثر منہ۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ باندی کا ستر آزاد کے ستر سے زائد ہے کہ اُسے نماز میں سارے منہ کھولنے کی اجازت ہے اور باندی کو کچھ منہ کا حصہ چھپانا بھی فرض ہے یہ تمام جہان میں کسی مسلمان کا قول نہیں۔ ایسی ہی خودساختہ مسائل کی اشاعت کا نام اشاعتِ دین رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رکھتا ہے۔ درمختار میں ہے۔:

ماھو عورۃ منہ عورۃ من الامۃ مع ظھرھا و بطنھا و جنبھا وللحرۃ جمیع بدنھا خلا الوجہ والکفین والقدمین[1]۔

جو مرد کے لیے ستر ہے وہی لونڈی کے لیے بھی ستر ہے سوائے پشت، پیٹ اور پہلوؤں کے جب کہ آزاد عورت کا تمام بدن ستر ہے سوائے چہرے، ہتھیلیوں اور قدموں کے۔(ت)

(۱۱) ص ۲۷: مقتدی کو امام کے اقتداء کی نیت کرنا چاہیے (حاشیہ) امام مالک کے نزدیک بالکل نہیں ہوتی۔ یہاں سے صاف ظاہر ہوا کہ مذہب حنفی میں مقتدی کو نیت اقتداء کی ضرورت نہیں صرف اولٰی ہے اگر نہ کرے گا جب بھی نماز ہوجائے گی حالانکہ یہ محض غلط ہے، ہدایہ میں ہے:

ان کان مقتدیا بغیرہ ینوی الصلوۃ ومتابعتہ لانہ یلزمہ فساد الصلوۃ من جھتہ فلابد من التزامہ[2]۔

اگر نمازی غیر کا مقتدی ہے تو نماز کی نیت بھی کرے اور متابعت امام کی نیت بھی کرے کیونکہ اس کی نماز کا فساد امام کی جہت سے لازم آتا ہے لہذا اس کا التزام ضروری ہے۔(ت)

عالمگیری میں ہے:

لاقتداء لایجوز بدون النیۃ کذا فی فتاوٰی قاضی خان[3]۔

(بغیر نیت کے اقتداء جائز نہیں۔ فتاوٰی قاضی خان میں یونہی ہے۔ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب شروط الصلوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۶۵ و ۶۶

[2] الھدایۃ کتاب الصلوۃ باب شروط الصلوۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۸۰

[3] الفتاوٰی الھندیہ کتاب الصلوۃ الباب الثالث الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۶۶

(۱۲)ص ۲۹ : تصویر دار کپڑے میں نماز نہیں ہوتی۔ یہ غلط ہے نماز ہوجاتی ہے البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ ہدایہ میں ہے :

لولبس ثوبافیہ تصاویریکرہ الصلوۃ جائزۃ لاستجماع شرائطھا[1]۔

اگرایسے کپڑے پہنے جن میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے تاہم نماز ہوجائے گی کیونکہ شرائطِ نماز تمام موجود ہیں۔ (ت)

(۱۳)ص ۲۹ : ٹخنوں سے نیچے تہبند لٹکا ہو تو نماز نہیں ہوتی، یہ شریعتِ مطہرہ پر محض افترا ہے اس صورت میں نماز نہ ہونا کسی کا مذہب نہیں بلکہ تہبند لٹکا اگر بہ نیتِ تکبر نہ ہو تو ناجائز بھی نہیں جائز وروا ہے صرف خلافِ اولٰی ہے۔ عالمگیری میں ہے :

اسبال الرجل ازارہ اسفل من الکعبین ان لم یکن لخیلاء ففیہ کراھۃ تنزیۃ کذا فی الغرائب[2]۔

مرد اگر بلا نیت تکبر اپنا تہبند ٹخنوں سے نیچے تک لٹکائے تو مکروہِ تنزیہی ہے غرائب میں یونہی ہے۔ (ت)

(۱۴)ص ۳۰ : مسجد کے سوا نماز بلا عذر نہیں ہوتی۔ یہ بھی غلط ہے نماز بلاشبہ ہوجاتی ہے مگر مسجد کی جماعت گھر کی جماعت سے افضل ہے، اور بلاعذر ترک مسجد فی نفسہ ممنوع ہے مگر مانع صحتِ نماز نہیں۔ ردالمحتار میں ہے :

الاصح انہا کاقامتہا فی المسجد الافی الافضلیۃ[3]۔

اصح یہ ہے کہ گھر میں نماز قائم کرنا مسجد میں نماز قائم کرنے کی طرح ہے مگر افضلیت میں فرق ہے۔ (ت)

(۱۵)ص ۳۳ : فقہاء کے نزدیک الحمد پڑھنا صرف امام ہی کے لیے واجب ہے، یہ اس نے فقہاء پر محض افترا کیا۔ صرف اور ہی دو کلمے حصر کے جمع کردیئے حالانکہ ہمارے آئمہ کے نزدیک امام اور منفرد سب پر سورہ فاتحہ واجب ہے صرف مقتدی کے لیے ممنوع ہے۔ درمختار میں ہے :

لہا واجبات ھی قراءۃ فاتحۃ الکتاب

نماز کے لیے کچھ واجبات میں، وہ سورہ فاتحہ کا

---

[1] الھدایۃ کتاب الصلوۃ فصل فی مکروھات الصلوۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۲۲

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الکراھیۃ الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۵/ ۳۳۳

[3] ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب الامامۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۳۷۲

وضم سورۃ فی الاولیین من الفرض وفی جمیع رکعات النفل والوتر[1]۔

پڑھنا اور فرضوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور نفل و وتر کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت ملانا۔ (ت)

اسی میں ہے:

والمؤتم لایقرؤ مطلقًا ولا الفاتحۃ[2]۔

مقتدی مطلقًا قراءت نہ کرے اور نہ ہی فاتحہ پڑھے (ت)

(۱۶) ص ۳۳: مغرب و عشاء فجر میں قراءت آواز سے پڑھنی اور ظہر و عصر میں آہستہ پڑھنی سنت ہے۔ یہ بھی غلط ہے حنفی مذہب میں یہ صرف سنت نہیں بلکہ امام پر واجب ہیں۔ درمختار واجبات نماز میں ہے:

والجہر للامام والاسرار للکل فیما یجہر فیہ ویسر[3]۔

اونچی قراءت امام کے لیے اور پست قراءت سب کے لیے جہری اور سری قراءت والی نمازوں میں (ت)

(۱۷) ص ۳۳: پہلی دو رکعتوں میں سورت ملانی سنت ہے، حنفی مذہب میں یہ بھی واجب ہے[4]۔ درمختار کی عبارت گزری۔

(۱۸) ص ۳۳: رکوع میں پیٹھ کو سر کے برابر کرنا فرض ہے۔ یہ محض افترا ہے مذہب حنفی میں فقط سنت ہے نہ فرض نہ واجب۔ درمختار میں ہے:

ویسن ان یبسط ظھرہ غیر رافع ولا منکس راسہ[5]۔

سنت ہے کہ پیٹھ کو سر کے برابر کرے نہ کہ بلند کرے نہ پست کرے۔

(۱۹ و ۲۰) ص ۳۴: سجدہ سے سر اٹھا کر دوزانو بیٹھنا اور ٹھہرنا فرض ہے، رکوع سے اٹھ کر تسبیح کے برابر کھڑے رہنا فرض ہے، یہ بھی محض افتراء ہے دوزانو بیٹھنا صرف سنت ہے بلکہ

---

[1] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی ۱/۱۷

[2] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی ۱/۸۱

[3] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی ۱/۷۲

[4] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی ۱/۱۷

[5] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی ۱/۷۵

مذہب حنفی میں اصل بیٹھنا بھی فرض نہیں واجب ہے بلکہ اصل مذہب مشہور حنفی میں اس جلسہ کو صرف سنت کہا یہی حال رکوع سے کھڑے ہونے کا ہے، ردالمحتار میں ہے:

یجب التعدیل فی القومۃ من الرکوع والجلسۃ بین السجدتین وتضمن کلامہ وجوب نفس القومۃ والجلسۃ ایضا[1]۔

رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں تعدیل واجب ہے، ماتن کا کلام خود قومہ اور جلسہ کے وجوب کو بھی متضمن ہے۔ (ت)

نیز اسی میں ہے:

اما القومۃ والجلسۃ وتعدیلھما فالمشھور فی المذھب السنیۃ وروی وجوبھا[2]۔

لیکن قومہ اور جلسہ اور ان میں تعدیل تو مذہب میں ان کا سنت ہونا مشہور ہے اور وجوب بھی مروی ہے۔ ت)

(۲۱) ص ۳۵: نماز کے سب فعلوں کو بالترتیب ادا کرنا سنت ہے، مذہب حنفی میں بہت ترتیبیں فرض اور بہت واجب ہیں، فقط سنت کہنا جہل وافتراء ہے، درمختار میں ہے:

بقی من الفروض ترتیب القیام علی الرکوع والرکوع علی السجود والقعود الاخیر علی ماقبلہ[3]،

باقی ہے فرائض نماز میں سے، قیام کی ترتیب رکوع پر اور رکوع کی ترتیب سجدہ پر اور آخری قعدہ کی ترتیب اس کے ماقبل پر۔ (ت)

اسی کے واجبات نماز میں ہے:

ورعایۃ الترتیب بین القراءۃ والرکوع وفیما یتکرر امافیما لایتکرر ففرض کمامر[4]۔

ترتیب کو ملحوظ رکھنا قراءت و رکوع کے درمیان اور افعالِ متکررہ میں واجب ہے، رہے افعالِ غیر متکررہ تو ان میں رعایت ترتیب فرض ہے، جیسا کہ گزرا (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۲

[2] ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۲

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ دار احیاء مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱،

[4] ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ دار احیاء مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱،

(۲۲) ص ۳٦ : اخیر کا التحیات اکثر کے نزدیک فرض اور بعض کے نزدیک سنت ہے مذہب حنفی میں یہ دونوں باتیں باطل ہیں، نہ فرض ہے نہ سنت، بلکہ واجب، درمختار باب واجبات الصلوۃ میں ہے :

والتشہدان[1]۔

اور دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے (ت)

(۲۳ و۲۴ و۲۵) ص ۳٦ : دائیں بائیں طرف سلام پھیرنا فرض ہے، اس میں تین باتیں فرض کیں، سلام پھیرنا اور اس کا دائیں طرف ہونا اور بائیں طرف ہونا، اور یہ تینوں باطل ہیں ان میں کچھ فرض نہیں، لفظ سلام فقط واجب ہے اور داہنے بائیں منہ پھیرنا سنت، درمختار واجباتِ نماز میں ہے :

ولفظ السلام[2]۔ اور لفظِ سلام واجب ہے۔ (ت)

مراقی الفلاح میں ہے :

یسن الالتفات یمینا ثم یسارا بالتسلمتین[3]۔

سلام کے وقت نمازی کا دائیں بائیں منہ پھیرنا سنت ہے۔ (ت)

(۲٦ و۲۷) ص ۳۹ : اگر قرآن شریف پڑھنے میں سب برابر ہوں تو وہ امام بنے جو زیادہ عالم ہو، اگر علم میں سب برابر ہوں تو وہ لائق ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو۔ یہ دونوں باتیں بھی مذہب حنفی کے خلاف ہیں مذہب حنفی میں امامت کے لیے سب سے مقدم وہ ہے جو علم زیادہ رکھتا ہو، پھر جو زیادہ قاری ہو، پھر جو زیادہ شبہات سے بچنے والا ہو، پھر جو عمر میں بڑا یعنی اسلام میں مقدّم ہو، درمختار میں ہے :

الاحق بالامامۃ الاعلم باحکام الصلوۃ ثم الاحسن تلاوۃ وتجویدا ثم الاکثر اتقاء للشبہات ثم الاسن

امام کا زیادہ حق دار وہ ہے جو نماز کے احکام کو سب سے زیادہ جانتا ہو، پھر جو زیادہ اچھی قراءت کرتا ہو، پھر وہ جو شبہات سے زیادہ بچتا ہو، پھر وہ جو عمر میں سب سے بڑھ کر ہو

---

[1] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۷۲

[2] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۷۲

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الصلوۃ فصل فی بیان سننہا دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۷۴

ای الاقدم اسلاما[1]۔ یعنی اسلام میں مقدم ہوت)۔

(۲۸) صفحہ ۴۱: جو اکیلا نماز پڑھ لے اگر پھر اس وقت کی جماعت مل جائے تو جماعت میں شریک ہوجائے۔ یہ مطلق حکم بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے مذہب حنفی میں جس نے فجر یا عصر یا مغرب پڑھ لی دوبارہ ان کی جماعت میں شریک نہیں ہوسکتا۔ درمختار میں ہے:

من صلی الفجر و العصر و المغرب مرۃ فیخرج مطلقاً وان اقیمت[2]۔

جو شخص ایک مرتبہ فجر، عصر اور مغرب کی نماز پڑھ چکا ہو وہ مطلقاً مسجد سے نکل سکتا ہے اگرچہ اقامت ہوجائے (ت)

(۲۹) ص ۴۲: جو شخص صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی محض افترا ہے بلاضرورت ایسا کرنے میں صرف کراہت ہے نماز یقیناً ہوجائے گی۔ درمختار میں ہے:

قدمنا کراھۃ القیام خلف صف منفرد ابل یجذب احد من الصف لکن قالوافی زماننا ترکہ اولی ولذا قال فی البحر یکرہ واحدہ اذا لم یجد فرجۃ[3]۔

ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ اکیلے مقتدی کا صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے بلکہ وہ صف میں سے کسی کو پیچھے کھینچ لے۔ لیکن ہمارے زمانے میں فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا ترک اولٰی ہے اسی لیے بحر میں فرمایا، اکیلے کھڑے ہونا مکروہ ہے مگر جب صف میں جگہ نہ پائے تو مکروہ نہیں ہے۔ (ت)

(۳۰) ص ۵۳: نماز استخارہ سنت ہے اس کی ترکیب یہ ہے کہ دو رکعت نماز پھر نماز پڑھ کر سو رہے۔ یہ سنت ہے سو رہنے کا ذکر کہیں حدیث میں نہیں۔

(۳۱) ص ۵۷: وہ جو سائل نے نقل کیا کہ جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے ان میں سنت بھی معاف ہیں، یہ محض جہالت ہے حالت قرار میں کسی نماز کی سنت معاف نہیں اور حالتِ فرار میں سب کی معاف ہیں، مطلقاً معافی کا حکم دینا غلط اور اس معافی کو قصر کے ساتھ خاص

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۲

[2] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب ادراک الفریضہ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۹

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب ادراک الفریضہ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۲

کرنا دوسری غلطی، درمختار میں ہے :

یاتی المسافر بالسنن ان کان فی حال امن وقرار والا بان کان فی حال خوف وفرار لایاتی بھاھوالمختار[1]۔

حالت امن وقرار میں مسافر سنتیں ادا کرے ورنہ یعنی حالتِ خوف وفرار میں نہ ادا کرے، یہی مختار ہے۔ (ت)

(۳۲ و ۳۳)۵۸: جب کسی دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو چار رکعت نماز فرض سے دو رکعت پڑھنا جائز ہے۔ یہ محض غلط ہے مسافر پر چار رکعت فرض کی پڑھنی ویسی ہی واجب ہے اگرچہ کچھ خوف نہ ہو، اور غیر مسافر کو چار رکعت فرض کی، دو پڑھنی اصلاً جائز نہیں اگرچہ کتنا ہی خوف ہو۔ درمختار میں ہے :

من خرج من عمارۃ موضع اقامتہ قاصدا مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا صلی الفرض الرباعی رکعتین وجوبا[2]۔

جو شخص تین دن رات کی مسافت کے ارادے سے اپنی جائے اقامت کی آبادی سے نکلا اس پر واجب ہے کہ چار رکعتی فرضوں میں دو دو رکعتیں پڑھے ت)۔

اسی میں ہے :

صلوۃ الخوف جائزۃ بشرط حضور عدو او سبع فیجعل الامام طائفۃ بازاء العدو ویصلی باخری رکعۃ فی الثنائی و رکعتین فی غیرہ[3]۔

نمازِ خوف اس شرط پر جائز ہے کہ دشمن یا درندہ سامنے موجود ہو، چنانچہ امام لوگوں کے دو گروہ بنائے گا ان میں سے ایک گروہ کو دشمن کے سامنے کھڑا کرے گا جب کہ دوسرے کو دو رکعتی نماز میں سے ایک رکعت اور چار رکعتی نماز میں سے دو رکعتین پڑھائے گا۔ (ت)

(۳۴)ص ۵۹: کوئی نماز دیدہ و دانستہ قضا ہوجائے تو اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صلوۃ المسافر مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۰۸

[2] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صلوۃ المسافر مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۰۷

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الخوف مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۸ و ۱۱۹

(۳۵) ص ۶۳ : جو سائل نے نقل کیا جو خطبہ میں آکر شامل ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے، مذہب حنفی میں خطبہ ہوتے وقت ان رکعتوں کا پڑھنا حرام ہے، درمختار میں ہے :

اذاخرج الامام فلاصلوۃ ولاکلام الی تمامھا[1]۔

جب امام خطبہ کے لیے نکلے تو اسکے اتمام تک کوئی نماز اور کوئی کلام جائز نہیں۔ (ت)

(۳۶) ص ۶۳ : وہ جو سائل نے نقل کیا جو شخص کے دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے۔ یہ محض غلط وافتراء ہے مذہب حنفی میں تو اگر التحیات یا سجدہ سہو بھی امام کے ساتھ پالیا تو جمعہ ہی پڑھے گا اور امام محمد کے نزدیک بھی دوسری رکعت کا رکوع پانے والا جمعہ پڑھتا ہے حالانکہ وہ بھی دوسری رکعت کے قیام کے بعد ملا، ہدایہ میں ہے :

من ادرك الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ وبنی علیھا الجمعۃ وان کان ادرکہ فی التشھد اوفی سجود السھو بنی علیھا الجمعۃ عندھما وقال محمد ان ادرك معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیھا الجمعۃ[2]۔

جس نے جمعہ کے دن امام کو پالیا تو امام کے ساتھ جتنی نماز پائی وہ اس کے ساتھ پڑھے، اور اس پر جمعہ کی بنا کرے، اگر اس نے امام کو تشہد یا سجدہ سہو میں پایا تو شیخین کے نزدیک اس پر جمعہ کی بنا کرے اور امام محمد کے نزدیک اگر امام کے ساتھ دوسری رکعت اکثر پالی تو اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ (ت)

(۳۷) ص ۶۴۰ : تین آدمی بھی جمع ہوجائیں تو جمعہ پڑھ لیں۔ یہ بھی ہمارے امام کے مذہب کے خلاف ہے کم سے کم چار آدمی درکار ہیں۔ درمختار میں ہے :

والسادس الجماعۃ واقلھا ثلثۃ رجال سوی الامام[3]۔

چھٹی شرط جماعت ہے اور وہ یہ کہ امام کے علاوہ کم ازکم تین مرد ہوں۔ (ت)

(۳۸) ص ۶۴ : عید کی نماز ہر مسلمان پر واجب ہے مرد ہو یا عورت یہ بھی غلط ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ الجمعۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۳

[2] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ الجمعۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۵۰

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ الجمعۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۱

مذہب حنفی میں عورتوں پر نہ جمعہ ہے نہ عید، ہدایہ میں ہے :

تجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ صلوۃ الجمعۃ[1]۔

نماز عید ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نمازِ جمعہ واجب ہے ۔ (ت)

اسی میں ہے : لاتجب الجمعۃ علی مسافر ولا امرأۃ[2]۔

مسافر اور عورت پر جمعہ واجب نہیں، (ت)

(۳۹) ص ۶۵ : دونوں عیدیں جب بارش وغیرہ کا عذر ہو مسجد میں جائز ہیں۔ اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ بارش وغیرہ کا عذر نہ ہو تو مسجد میں ناجائز ہیں یہ محض غلط ہے۔ درمختار میں ہے :

الخروج الیہا ای الجبانۃ الصلوۃ العید سنۃ وان وسعھم المسجد الجامع[3]۔

نماز عید کے لیے عید گاہ کی طرف نکلنا سنت ہے اگرچہ جامع مسجد میں لوگ سما سکتے ہوں ۔ (ت)

(۴۰) ص ۶۶ : بکری بھینگی ناجائز ہے، یہ بھینگی کا حکم بھی غلط لکھ رہا ہے مذہب حنفی میں بھینگی بکری کی قربانی جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے :

وتجوز الحولاء مافی عینہا حول[4]۔

جس کی آنکھ بھینگی ہو اس کی قربانی جائز ہے ۔ (ت)

(۴۱) ص ۶۳ : وہ جو سوال میں منقول ہوا کہ ایک دن میں جمعہ و عید اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے لیکن پڑھنا بہتر ہے۔ یہ بھی غلط ہے مذہب حنفی میں عید واجب اور جمعہ فرض ہے کوئی متروک نہیں ہوسکتا، ہدایہ میں ہے :

وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولایترک واحد منھما[5]۔

جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک دن میں دو عیدیں جمع ہو جائیں تو پہلی سنت (واجب مثبت بالسنہ) اور دوسری فرض ہے ان میں سے کوئی بھی ترک نہیں کی جائے گی ۔ (ت)

---

[1] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الجمعۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۵۱

[2] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الجمعۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۴۹

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب العیدین مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۱۴

[4] ردالمحتار کتاب الاضحیۃ باب العیدین دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۰۷

[5] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب العیدین المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۵۱

(۴۲) ص ٦٦ : عید کے پیچھے تین دن تک قربانی درست ہے، مذہب حنفی میں صرف بارھویں تک قربانی جائز ہے۔ درمختار میں ہے :

تجب التضحیۃ فجر یوم النحر الی اٰخر ایامہ وھی ثلثۃ افضلھا اولھا[1]۔

قربانی کرنا واجب ہے یومِ نحر کی فجر سے ایامِ قربانی کے آخری دن تک، اور وہ تین دن ہیں جن میں سے پہلا افضل ہے۔ (ت)

(۴۳) ص ٧٦ : خاوند اگر اپنی عورت کو غسل دے جائز ہے، مذہب حنفی میں محض ناجائز ہے۔ درمختار میں ہے :

ویمنع زوجھا من غسلھا و مسھا لامن النظر الیھا علی الاصح[2]۔

اصح یہ ہے کہ خاوند کا بیوی کو غسل دینا اور اُسے چھونا ممنوع ہے مگر اسے دیکھنا ممنوع نہیں ہے۔ (ت)

(۴۴) ص ٨٠ : شہید پر نماز پڑھنی ضروری نہیں، مذہب حنفی میں ضروری ہے۔ درمختار میں باب الشہید میں ہے :

یصلی علیہ بلاغسل[3]۔ شہید پر بلا غسل نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ (ت)

(۴۵) ص ٨٠ : جو جنازہ میں نہ مل سکے قبر پر پڑھ لے۔ مذہب حنفی میں جو نماز جنازہ میں نہ مل سکے اب وہ کہیں نہیں پڑھ سکتا، کہ نماز جنازہ کی تکرار جائز نہیں مگر اس حالت میں کہ پہلی نماز اس نے پڑھ لی ہو۔ جسے ولایت نہ تھی۔ درمختار میں ہے :

ان صلی غیر الولی ولم یتابعہ الولی اعاد الولی ولو علی قبرہ ان شاء ولیس لمن صلی علیھا ان یعید مع الولی لان تکرارھا غیر مشروع[4]۔

اگر غیر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی اور ولی نے اس کی متابعت نہ کی تو ولی اگر چاہے تو نماز جنازہ کا اعادہ کرسکتا ہے، اگرچہ قبر پر پڑھ لے اور جو پہلے جنازہ میں شریک ہوچکا ہے وہ دوبارہ ولی کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتا کیونکہ نماز جنازہ میں تکرار مشروع نہیں ہے۔ (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الاضحیۃ مطبع مجتبائی دہلی ٢/ ٢٣١

[2] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الجنازۃ مطبع مجتبائی دہلی ١/ ١٢٠

[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الشہید مطبع مجتبائی دہلی ١/ ١٢٧

[4] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الجنازۃ مطبع مجتبائی دہلی ١/ ١٢٣

(۴۶)ص ۸۸ : جو مرجائے اور اس پر فرض روزے رہ جائیں اس کے ولی کو چاہیے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔ مذہب حنفی میں کوئی دوسرے کی طرف سے روزے نہیں رکھ سکتا۔ ہدایہ میں ہے :

لایصوم عنه الولی ولایصلی لقوله صلی الله تعالٰی علیه وسلم لایصوم احد عن احد ولایصلی احد عن احد[1]۔

اور میت کی طرف سے اس کا ولی نہ روزہ رکھے نہ نماز پڑھے کیونکہ رسول اللہ کا فرمان ہے کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ ہی کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے (ت)

(۴۷)ص ۹۳ : ہر مسلمان امیر وغریب پر صدقۂ فطر واجب ہے مذہب حنفی میں صرف غنی پر واجب ہے فقیر پر ہر گز نہیں، ہدایہ میں ہے :

صدقة الفطر واجبة علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنه وثیابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبیده لقوله علیه الصلوة والسلام لاصدقة الاعن ظهرغنی[2]۔

صدقہ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار نصاف کا مالک ہو درانحالیکہ وہ نصاف اس کے رہائشی مکان، لباس، سامان خانہ داری، سواری کے گھوڑے، ہتھیاروں اور خدمت کے غلاموں سے زائد ہو، رسول اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہیں ہے صدقہ مگر مالداری کو باقی رکھتے ہوئے۔ (ت)

(۴۸)ص ۹۳ : صدقہ فطر عورت کا خاوند کو لازم ہے، یہ بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے، ہدایہ میں ہے :

لایؤدی عن زوجته[3]۔

(صدقہ فطر) خاوند اپنی بیوی کی طرف سے ادا نہ کرے۔ (ت)

---

[1] الهدایة کتاب الصوم فصل ومن کان مریضًا فی رمضان المکتبة العربیة کراچی ۱/۲۰۳

[2] الهدایة کتاب الزکوة باب صدقة الفطر المکتة العربیة کراچی ۱/۱۸۸

[3] الهدایة کتاب الزکوة باب صدقة الفطر المکتة العربیة کراچی ۱/۱۸۹

(۴۹)ص ۹۲ : صدقہ فطر نماز سے پیچھے ناجائز ہے، یہ بھی محض غلط ہے، ہدایہ میں ہے :

ان اخروھاعن یوم الفطر لم تسقط وکان علیھم اخراجھا[1]۔

اگر لوگوں نے صدقہ فطر روز عید سے مؤخر کردیا تو ساقط نہ ہوا، اس کی ادائیگی ان پر لازم ہے۔ (ت)

(۵۰)ص ۹۴ : اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے سال بھر میں جب کیا جائے جائز ہے رمضان شریف کے پچھلے عشرہ میں افضل ہے، مذہب حنفی میں پچھلے عشرہ کا اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے، عالمگیری میں ہے :

الاعتکاف سنۃ مؤکدۃ فی العشر الاخیر من رمضان[2]۔

رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف سنت مؤکدہ ہے۔ (ت)

یہ چھوٹے چھوٹے گنتی کے اوراق میں اس کے پچاس دھوکے ہیں اور بہت چھوڑ دیئے، اور صرف اس کی ایک کتاب ہی پیش نظر ہے۔ باقی ۱۳ میں خدا جانے اپنے دین و دیانت کو کیا کچھ تین تیرہ کیا ہو۔ اس کے حمایتی دیکھیں کہ ہدایہ وغیرہ حنفیہ کی معتبر کتابوں میں مسائل خلافیہ لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ غیر مذہبوں بلکہ لامذہبوں کے مسائل لکھ جائیں اور انہیں کو احکامِ خدا و رسول ٹھہرائیں اور مذہب حنفی کا نام بھی زبان پر نہ لائیں۔ یہ صریح دغا بازوں، فریبیوں، بددیانتوں، مفسدوں، دشمنانِ حنفیہ کا کام ہے۔ تو یہ مصنف اور اس کے حمایتی جتنے ہیں سب مذہب حنفی کے دشمن اور حنفیہ کے بدخواہ ہیں۔ مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔

"قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ ۚۖ وَ مَا تُخْفِیْ صُدُوْرُهُمْ اَكْبَرُ ؕ قَدْ بَیَّنَّا لَكُمُ الْاٰیٰتِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ (۱۱۸)"[3]

نسئل اللہ العفو والعافیۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم وصلی اللہ تعالٰی علی

بیر ان کی باتوں سے جھلک اٹھا، اور وہ جو سینے میں چھپائے ہیں اور بڑا ہے، ہم نے نشانیاں تمہیں کھول کر سنادیں اگر تمہیں عقل ہو۔ (ت)

ہم اللہ تعالٰی سے درگزر اور عافیت کا سوال کرتے ہیں، اور اللہ تعالٰی کی توفیق کے بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ہی

---

[1] الھدایۃ کتاب الزکوۃ باب صدقۃ الفطر المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۹۱

[2] الفتاوی الھندیۃ کتاب الصوم الباب السابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۲۱۱

[3] القرآن الکریم ۳/۱۱۸

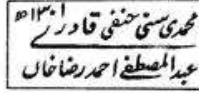
خیر خلقہ محمد و اٰلہ و اصحابہ اجمعین و بارک وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

نیکی کرنے کی قوت، اور اللہ تعالٰی درود و سلام اور برکت بھیجے اس پر جو تمام مخلوق سے بہتر ہے اور آپ کی آل پر اور تمام صحابہ پر، اور اللہ سبحنہ وتعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

کـــــــــــــــــتبہ

عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱ھ
عبدالمصطفٰی احمد رضا خاں

رسالہ
دفع زیغ زاغ
(کوّے کی کجی کو دُور کرنا)

ملقّب بلقب تاریخی

رامی زاغیان ۱۳۲۰ھ
(کوّاوالوں پر تیر اندازی کرنے والا)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی احلّ لنا الطیبات وحرّم علینا الخبیثات وجعل الفواسق

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے ہمارے لیے پاکیزہ اشیاء حلال اور گندی اشیاء حرام فرمائی ہیں اور خبیث اشیاء کی طرف خبیث ہی

لایبیل لاکلھا الاکل فاسق فان الجنس للجنس شواق والشبہ لی الشبہ باشواق والصلوۃ والسلام علی من بین الحلال والحرام واحل قتل الفواسق فی الحل والحرم للحلال ولحرام فلا یستطیبھا من بعد ماجاءہ من العلم الامن زاغ ولی الخبث و الفسق مثلھا راغ، وعلی الہ وصحبہ وعلماء حزبہ وعلینا معھم وبھم ولھم اجمعین الی یوم الدین آمین یاارحم الراحمین۔

مائل ہوتا ہے، ہر کوئی اپنے ہم جنس اور اپنی مثل کا طلبگار ہوتا ہے اور درود و سلام ہو اس پر جس نے حلال و حرام کو بیان فرمایا اور خبیث جانوروں کا قتل حل و حرم میں محرم و غیر محرم کے لیے حلال کیا اس کے بعد انہیں حلال نہ جانے گا مگر وہ جس نے کجروی اختیار کی اور اپنے جیسے خبیث و فاسق کی طرف راغب ہوا، اور آپ کے آل و اصحاب و علمائے امت پر اور ان کے صدقے ان کے ساتھ ہم سب پر تاقیامت، اے بہتر رحم فرمانے والے۔ آمین۔

فقیر غلام محی الدین عرف محمد سلطان الدین حنفی قادری برکاتی سلہٹی عاملہ اللہ بلطفہ الحفی الوفی (اللہ تعالٰی اس کے ساتھ اپنی بھرپور مخفی مہربانی کے ساتھ معاملہ فرمائے۔ (ت) خدمتِ برادران دین میں عرض رسا، اس زمانہ فتن و محن میں کہ علم ضائع اور جہل ذائع ہے بعض شوخ طبیعتیں پیرانہ سالی میں بھی نچلی نہیں بیٹھتیں، آئے دن ایک نہ ایک بات ایسی نکالتی رہتی ہیں جن سے مسلمانوں میں اختلاف پڑے فتنہ پھیلے اپنا کام بنے نام چلے، جناب کرامی القاب وسیع المناقب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی نے پہلے مسئلہ امکانِ کذب نکالا کہ معاذاللہ اللہ عزوجل کا سچا ہونا ضرور نہیں جھوٹا بھی ہوسکتا ہے، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا۔ ان کے یہ دونوں مسئلے براہین قاطعہ کے صفحہ ۳ و صفحہ ۴۷ پر ہیں پھر بحکم آنکہ۔ ع

قدم عشق پیشتر بہتر

(عشق کا قدم آگے بہتر ہے)

ایک مُہری فتوے میں تصریح کردی کہ اللہ تعالٰی کو بالفعل جھوٹا ماننا فسق بھی نہیں اگلے امام بھی خدا کو ایسا مانتے ہیں جو خدا کو بالفعل جھوٹا کہے اسے گمراہ فاسق کچھ نہ کہنا چاہیے ہاں ایک غلطی ہے جس میں وہ تنہا نہیں بلکہ بہت اماموں کا پیرو ہے۔ حضرت کا یہ ایمان ان کے مہری فتوے میں ہے جو برسوں سے بمبئی میں وغیرہ میں مع رد بارہا چھپ گیا اور علماء نے صریح حکم کفر دیا اور جناب کرامی القاب سے جواب نہ ہوا، یونہی دو مسئلہ اولین کے رد میں علماء کے متعدد رسائل سالہا سال سے چھپ چکے اور لاجواب

رہے۔ ادھر سے کان ٹھنڈے ہوئے تھے کہ حضرت کی اختراعی طبیعت نے کوّا پسند کیا اس کی حلت کا غوغا بلند کیا پھر بھی غنیمت ہے کہ کفر و ایمان سے اتر کر حلال و حرام میں آئے مسلمانوں کے قلوب میں اس پر بھی عام شورش و نفرت پیدا ہوئی، اگر حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق عطا فرماتا تو بصیر اسی سے اندازہ کرلیتا کہ کوّے کو اسلامی طبیعتیں کیسا سمجھتی ہیں، عام قلوب میں اس کی حلت سُن کر ایسی شورش پیدا ہوئی آخر چیزے نیست، قمری یا کبوتر کو حلال بتانے پر بھی کبھی اختلاف پیدا ہوا، علماء و عامہ نے اسے نیا مسئلہ سمجھ کر تعجب کی نگاہ سے دیکھا؟ ہندوستان پر انہیں چند سال میں قحط کے کتنے حملے ہوئے؟ یہ سیاہ پوش صاحب ہر گلی کوچے میں کثرت سے ملتے ہیں عام مسلمین جن کی طبائع میں من جانب اللہ اس فاسق پرند کی خباثت و حرمت مذکور ہے، ان کا خیال تو ادھر کیوں جاتا مگر اس وقت تک جناب کو بھی اس مسئلہ کا الہام نہ ہوا، ورنہ اور نہیں تو آپ کے معتقدین قحط زدوں کو تو مفت کا حلال طیب گوشت ہاتھ آتا اور چار طرف کاؤں کاؤں کا شور بھی کچھ کم پاتا، اب حالِ وسعت و فراخی میں آپ کو سوجھی کہ کوّا حلال، نہ صرف حلال بلکہ حلال طیب ہے، متعدد بلاد میں اہلِ علم نے اس کے رد لکھے، یہاں تک کہ بعض معتقدین جناب گنگوہی صاحب نے بھی ان کے خلاف تحریریں کیں، آنحضرت عظیم البرکۃ مجدد دین و ملت حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کے حضور میرٹھ سہارنپور گلاوٹی کانپور وغیرہا دس بلاد نزدیک و دور سے اس کے بارے میں سوالات آئے اکثر جگہ مختصر جوابات عطا ہوئے کہ یہ کوّا فاسق ہے خبیث ہے، حرام بحکم قرآن و حدیث ہے، اور بایں لحاظ کہ متعدد بلاد میں اہل علم کا اس طرف متوجہ ہونا حلت کے رد لکھنا صحیح خبروں سے معلوم تھا اور یہاں کثرت کار بیرون از شمار تصنیف کتبِ دین و رَدّ طوائف بتدعین کے علاوہ بنگال سے مدراس اور برہما سے کشمیر تک کے فتاوٰی کا روزانہ کام ایک ایک وقت میں دو دو سو استفتاء کا اجتماع وازدحام، لہٰذا باین لحاظ کہ لوگ اس مہملہ تازہ کا رد کررہے ہیں خود زیادہ توجہ فرمانے کے حاجت نہ جانی، اسی اثناء میں متعدد تحریرات مطبوعہ طرفین نظر سے گزریں، ان کے ملاحظہ سے واضح ہوا کہ یہ مسئلہ بھی اعلیٰحضرت دام ظلہم کے التفات خاص کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ بعض تحریراتِ معتقدین جناب گنگوہی صاحب میں یہ بھی تھا کہ یہ مسئلہ انکے علماء سے طے کرلیا جاتا یہ امر پسندیدہ خاطر عاطر آیا اور ایک مفاوضہ عالیہ چالیس سوالاتِ شرعیہ پر مشتمل جناب گنگوہی صاحب کے نام امضا فرمایا، یہ سوالات حقیقۃً حرمتِ غراب کے دلائل بازغ اور اوہامِ طائفہ جدیدہ غرابیہ کے رَدِّ بالغ تھے جو ذی علم بدستیاری انصاف و فہم انہیں مطالعہ کرے اس پر حقیقتِ حال اور حلتِ زاغ کے جملہ اوہام کا زیغ وضلال روشن ہوجائے، جناب مولوی گنگوہی صاحب بھی

سمجھ لیے کہ واقعی سوالات لاجواب اور خیالات زاغیہ سب نعیق غراب بلکہ نقش بر آب ہیں مفاوضہ عالیہ بصیغہ رجسٹری رسید طلب مرسل ہوا تھا ضابطے کی رسید تو دیتے ہی براہ عنایت اس کے ساتھ ایک کارڈ بھی بھیجا کہ آپ کا طویل مسئلہ پہنچا میں نے نہ سنا نہ سننے کا قصد ہے، اناللہ وانا الیہ راجعون، (بے شک ہم اللہ تعالٰی کے مال ہیں اور ہم کو اس کی طرف پھرنا ہے۔ ت) ہزار افسوس نام علم و حالت علماء پر بے سمجھے بوجھے ایک نیا مسئلہ نکالنا مسلمانوں میں اختلاف ڈالنا اور جب علماء مطالبہ دلیل وافادہ حق فرمائیں یوں چپ سادھ لینا ارشادِ قرآن "وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَیِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ"[1]۔ (اور یاد کرو جب اللہ تعالٰی نے عہد لیا ان سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کردینا۔ ت) کو بھلا دینا ایسے ہی شیوخ الطائفہ کو زیبا ہے جنہیں خود ان کا معتقد فرقہ اپنا پیر مغاں لکھتا ہے۔ افسوس معتقدین کی بھی نہ چلی کہ ہمارے علماء سے طے کرلو۔ طے کس سے کیجئے وہاں تو آواز ندارد۔ سوالات میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ فلاں فلاں پرچے جو حلتِ زاغ میں چھپے آپ کی رائے و رضا سے ہیں یا نہیں ان کے مضامین آپ کے نزدیک مقبول ہیں یا مردود۔ جناب گنگوہی صاحب نے خیال فرمایا کہ مقبول کہتا ہوں تو سب بار مجھی پر آتا ہے مردود بتاؤں تو اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوا جاتا ہے لہذا صاف کانوں پر ہاتھ دھر گئے کہ میں نے اس وقت تک اس مسئلہ میں کوئی تحریر موافق نہ مخالف اصلًا نہ سُنی، نہ سننے کا قصد ہے۔ مجھے تو آج تک یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اس بارے میں کسی طرف سے کوئی تحریر چھپی ہے چلیے فراغت شد۔ ؎

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے
پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

حضرت جناب گنگوہی صاحب اور اُن سے قربت رکھنے والے خوب جانتے ہوں گے کہ یہ کیسا صریح سچ ارشاد ہوا ہے مگر وہاں اس کی کیا پرواہے جو اپنے معبود کو جھوٹا بالفعل کہنا سہل جانیں، بندوں پر جھوٹ بولنا آپ ہی واجب بالدوام مانیں۔ عالم اہل سنت دام ظلہ العالی نے فورًا اس کارڈ کا رَد رجسٹر رسید طلب کے ساتھ روانہ فرمایا فراست المومن سے گمان تھا کہ گنگوہی صاحب پہلا مفاوضہ انجانی میں لے چکے ہیں اور قوت سوالات دیکھ کر تحقیقِ مسئلہ شرعیہ سے بچتے ہیں عجب نہیں کہ اس بار رجسٹری واپس فرمائیں لہذا واضح قلم سے لفافے پر یہ الفاظ تحریر

---

[1] القرآن الکریم ۳/ ۱۸۷

فرما دیئے تھے : دینی مسئلہ ہے صرف تحقیق حق مقصود ہے کوئی مخاصمہ نہیں اگر رجسٹری واپس کردی تو حق پرستی کے خلاف ہوگا اور عجز پر دلیل صاف، مگر بندگانِ خدا صادق کی فراست ایمانی بحمداللہ تعالٰی صادق ہی ہوتی ہے وہی گل کھلا کر جناب مولوی گنگوہی صاحب نے انکاری ہو کر مفاوضہ واپس کردیا۔ اہالی ڈاک نے لکھ دیا کہ حضرت کو انکار ہے لہذا واپس انّاللہ وانّا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور اسی کی طرف ہم کو پھرنا ہے۔ ت)

فقیر محض بنظر تحقیق حق ورفعِ اختلاف مسلمین وہ مفاوضات اور کارڈ بعینہٖ شائع کرتا اور اب چھاپ کر جناب مولوی گنگوہی صاحب سے سوالات شرعیہ کا جواب مانگتا ہے، جناب گنگوہی صاحب نام مناظرہ سے خائف ہو لیے تھے۔ کہ سبحٰن السبوح میں حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کا حملہ شیرانہ دیکھ چکے تھے یہ فقیر محض بطور استفادہ مسئلہ شرعیہ آپ سے جواب سوالات پوچھتا ہے جب آپ کے نزدیک کوّا حلال ہے اور لوگ اس حلال خدا کو حرام سمجھے ہوئے ہیں اور خاص آپ سے اس دینی مسئلہ کی تحقیق چاہتے ہیں تو جواب نہ دینا کیا معنی رکھتا ہے۔ پہلے بھی مفاوضہ عالیہ نے آپ کو سنا دیا تھا اور اب فقیر بھی گزارش کیے دیتا ہے کہ خاص آپ کا جواب درکار ہے اسی سے رفعِ نزاع ممکن ہے زید و عمرو سے غرض نہیں ایں و آں پر التفات نہ ہوگا آپ سے مسائل شرعیہ کا سوال ہے آپ پر جواب واجب ہے آخر ماہ رمضان المبارک تک چالیس دن کی مہلت نذر ہے اگر عید ہوگئی اور جناب نے ہر سوال کا مفصل جواب اپنا مہری نہ بھیجا تو واضح ہوگا کہ آپ کو حلال و حرام کی پروا نہیں آپ مسائل شرعیہ پوچھنے والوں کے جواب سے عاجز ہیں آپ بے سمجھے مسائل منہ سے نکالتے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈالتے اور جواب کے وقت خموشی پالتے ہیں، اور اگر آپ نے جواب تفصیلی بھیجے اور اسی قدر یا استفادہ مکرر سے فقیر کو اطمینان ہوگیا تو میں وہ نہیں کہ جو چاہوں مان لوں اور عجز کے وقت سکوت کی امان لوں میں وعدہ دیتا ہوں کہ حلالِ خدا کو کبھی حرام نہ کہوں گا آپ کی طرف سے ایک تحقیق حاصل ہونے کا ممنون ہوگا آئندہ اختیار بدست مختار، حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و مولانا محمد والہ بالتبجیل۔

نقل مفاوضہ اول حضرت اہلسنت مدظلہ بنام جناب مولوی گنگوہی صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیمط

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریمط

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، السلام علی من اتبع الھدٰی (سلام اس پر

جس نے ہدایت کی پیروی کی۔ ت) حلتِ غراب کے دو پرچے خیر المطابع میرٹھ کے چھپے کہ کسی صاحب ابوالمنصور مظفر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئے ایک کا عنوان تردید ضمیمہ اخبار عالم مطبوعہ ۷ اکتوبر ۱۹۰۲ء دوسرے کی پیشانی تردید ضمیمہ شحنہ ہند میرٹھ مطبوعہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء بعض احباب نے بھیجے اس کا یہ فقرہ واقعی لائق پسند ہے کہ شرعی مسئلہ کا صرف علماء میں طے ہونا۔ لہذا بغرض رفع شکوک عوام و تمیز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور ایک ہفتے میں جواب مامول، چار روز آمدورفت ڈاک کے ہوئے اگر تین دن کامل میں بھی آپ نے جواب لکھا تو چاردہم شعبان روزچارشنبہ تک آجانا چاہیے کہ آج شنبہ ہفتم شعبان ہے، اور اگر اس مہلت میں نہ ہوسکے تو اس کا مضائقہ نہیں۔ ع

نکو گوئی اگر دیر گوئی چہ غم

(بات اچھی کہے اگر دیر سے کہے تو کیا غم ہے ت)

مگر اس تقدیر پر بوالپسی ڈاک وعدہ جواب و تعیینِ مدت سے اطلاع ضرور ہے ورنہ سکوت متصور ہوگا۔ جواب میں اختیار ہے کہ اپنے جن جن معاونین سے چاہیے استعانت کیجئے بلکہ بہتر ہوگا کہ سب کو جمع کرکے شورے مشورے سے جواب دیجئے کہ دس کی سوجھ بوجھ ایک سے کچھ اچھی ہی ہوگی۔ مگر بہرحال مجیب خود آپ ہی ہوں۔ زید و عمرو کے نام سے جواب جواب کو جواب ہوگا نہ جواب کہ مقصود تو ان امور میں آپ کی رائے معلوم ہونا ہے زید و عمرو کی خوش نوائیاں تو اخباروں اشتہاروں میں ہو ہی چکیں، تحریر پر مہر بھی ضرور ہو کہ جحود جاحد کا احتمال دور ہو، مسئلہ مسئلہ دینیہ ہے اور مسئلہ دینیہ میں بے غور کامل و فحص بالغ آنکھیں بند کرکے منہ کھول دینا سخت بددیانتی، تو ضرور ہے کہ آپ اس مسئلہ کے تمام اطراف و جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ و ماعلیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سب ہی کچھ کرلی ہوگی تو ان سوالوں کے جواب میں آپ کو وقت یا معذوری چشم کا عذر نہ ہوگا خصوصًا اس حالت میں کہ عالمگیری جیسی بیس کتابیں آپ کے سینے شریف میں بند ہیں جیسا کہ مشتہر صاحب نے ادعا کیا ہر سوال کا صاف صاف جواب ہو، اگر کسی امر میں خفا رہا یا جواب سوال سے پورا متعلق نہ ہوا یا کسی جواب پر کوئی سوال تازہ پیدا ہوا تو دوبارہ سوال کرلیا جائے گا کہ مقصود وضوح حق ہے نہ خالی ہار جیت کی زق زق۔ واللہ الھادی الی صراط الحق (اور اللہ تعالٰی ہی راہِ حق کی ہدایت دینے والا ہے۔ ت)

سوال اوّل: پہلے یہی معلوم ہو کہ دونوں پرچہ مذکورہ اور وہ کاغذات جن کے طبع کا پرچہ اخیرہ میں وعدہ دیا آپ کی رائے و اطلاع و رضا سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطورِ خود شائع کیے ان کے سب

مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض، علی الثالث مردود کی تعیین، بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے، خبر شرط ست خبر شرط ست خبر شرط ست من انذر فقد اعذر (خبر شرط ہے، خبر شرط ہے، خبر شرط ہے، جس نے ڈرایا اس نے عذر پیش کردیا۔ ت) اور اگر صرف اتنا جواب دیا کہ ان کا نفس حکم منظور تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کے دلائل وابحاث آپ کے نزدیک مردود و مطرود ہیں، ورنہ قبول میں تخصیص حکم نہ ہوتی۔ اور نسبت دلائل وابحاث اجمالی بات کہ مثلاً بعض یا اکثر صحیح ہیں کافی نہ ہوگی۔ وہ لفظ یاد رہے کہ علی الثالث مردود کی تعیین۔

سوال دوم: شامی وطحطاوی وحلبی وغیرہا میں کہ عقعق وابقع وعذاف واعصم وزاغ کی طرف غراب کی تقسیم ہے صحیح وحاصر ہے یا غلط وقاصر، علی الثانی اس میں کیا کیا اغلاط کتنا قصور ہے اور ان پر کیا دلیل۔

سوال سوم: غراب جب مطلق بولا جائے ان متعارف متنازع فیہ کوّوں کو شامل ہے یا نہیں کیا غراب کا ترجمہ کوّا نہیں۔

سوال چہارم: اقسام خمسہ میں ہر ایک کی جامع مانع تعریف کیا ہے خصوصاً ابقع وعقعق کی رسم صحیح کہ طرداً وعکساً ہر طرح سالم ہو مع بیان ماخذ۔

سوال پنجم: اگر تعریفات میں کچھ اختلاف واقع ہوئے ہیں تو ان میں کوئی ترجیح یا تطبیق ہے یا اختیار ہے کہ جزافاً جو چاہیے سمجھ لیجئے علی الاول آپ نے کیا کیا اختلاف پائے اور ان میں کس ذریعے سے ترجیح یا تطبیق دے کر کیا قولِ منقح نکالا۔

سوال ششم: متنازع فیہ کوّا اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے، جو قسم معین کی جائے اس کی تعیین اور ما بقی سے امتیاز مبین کی دلیل کافی بملاحظہ جملہ جوانب مبین کی جائے۔

سوال ہفتم: یہ کوے جس طرح اب دائر وسائر ہیں کہ ہر جگہ ہر شہر وقریہ میں بکثرت وافرہ ہمیشہ ملتے ہیں اور ان کا غیر شہروں میں نادر، کیا اس پر کوئی دلیل ہے کہ ان کی یہ شہرت وکثرت اور امصار میں ان کے غیر کی ندرت اب حادث ہوگی فقہائے کرام اصحاب متون وشروح وفتاوٰی کے زمانے میں نہ تھی وہ حضرات ان کووں سے واقف تھے یا نادر الوجود ہونے کے باعث ان کا حکم بیان فرمانے کی طرف متوجہ نہ ہوئے جو ان کے زمانے میں کثیر الوجود تھے ان کے حکم بیان کیے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جو شق چاہیے اختیار کرلیجئے مگر ان کے سوا کوئی راہ چلیئے تو ان دونوں کے بطلان اور اس کی صحت پر اقامت برہان ضرور ہوگی۔

سوال ہشتم: متون وشروح وفتاوٰی میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے ہے، اصل مذہب صاحبِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ وہ ہے جو متون لکھیں یا وہ کہ بعض فتاوے یا شروح حاکی ہوں۔ علماء نے ہدایہ کو بھی متون میں شمار فرمایا ہے یا نہیں، یاد کرکے کہیے۔

سوال نہم: غداف جب اقسام غراب میں مذکور ہوا اس سے نسر یعنی گدھ مراد ہے یا کیا۔

سوال دہم: کیا کوئی کوا شکاری بھی ہے کہ زندہ پرندوں کو پنجے سے شکار کرکے کھاتا ہے، اگر ہے تو اس کا کیا نام ہے اور وہ ان اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے یا ان سے خارج کوئی نئی چیز ہے علی الاول وہ قسم مطلقاً شکاری ہے، یا بعض افراد علی الثانی شکاری وغیرہ شکاری ایک نوع کیوں ہوئے۔

سوال یازدہم: جیفہ وشکار جدا جدا چیزیں ہیں یا ہر شکار کرکے کھانے والا جیفہ خوار ہے۔

سوال دوازدہم: پہاڑی کوّا کہ اس کوے سے بڑا اور یکرنگ سیاہ ہوتا اور گرمیوں میں آتا ہے کیا ان کووں کی طرف آپ کے نزدیک وہ بھی حلال ہے یا حرام علی الاول کس کتاب میں حلال لکھا ہے۔ علی الثانی اس کی حرمت کی وجہ کیا ہے۔

سوال سیزدہم: بعض کتب طبیہ میں جو عقعق کو مہوکا لکھا اور وہ ایک اور جانور کوے کے مشابہ ہے، نجاست وغیرہ کھاتا ہے اور شہر میں کم آتا ہے اور ہدایہ و تبیین و فتح اللہ المعین میں جس قدر باتیں عقعق کی نسبت تحریر فرمائی ہیں سب اس میں موجود ہیں آپ کے پاس اس کی تکذیب پر کیا دلیل ہے۔

سوال چہاردہم: حدیث:

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم۔[1]

پانچ جانور خبیث ہیں انہیں حل وحرم میں قتل کیا جائے گا۔ ت)

سے تحریم فواسق پر استدلال مذہب حنفی کے مطابق ومقبول ہے یا باطل ومخذول۔

سوال پانزدہم: قولِ صحابہ اصولِ حنفی میں حجتِ شرعی ہے یا نہیں، خصوصًا جب کہ اس کا

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحج باب یندب للمحرم وغیرہ الخ، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۸۱، سنن ابن ماجہ کتاب المناسك باب مایقتل المحرم الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۳۰، کنزالعمال حدیث ۱۱۹۴۴ موسسۃ الرسالہ بیروت ۵/ ۳۷

خلاف دیگر صحابہ سے مسموع نہ ہو رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

سوال شانزدہم: آپ حمار یعنی خر کو حلال جانتے ہیں یا حرام، اگر حرام ہے تو علت حرمت کیا ہے، حالانکہ وہ صرف دانہ گھاس وغیرہ پاک ہی چیزیں کھاتا ہے یالااقل خلط تو کرتا ہے۔

سوال ہفدہم: کیا جلالہ کہ کثرتِ اکل نجاسات سے بُولے آئی ہو حرام و ممنوع ہے یا نہیں جب کہ کبھی گھاس بھی کھالیتی ہو، اگر نہیں تو یوں، حالانکہ نجاست اس کے رگ وپے میں ایسی ساری ہوگئی کہ باہر سے بو دینے لگی تنہا اکل نجاسات بھی اور اس سے زیادہ کیا وصف موثرفی التحریم پیدا کرے گا۔ اور اگر ہے تو کیوں حالانکہ خلط تو پایا گیا۔

سوال ہیجدہم: ترک استفصال عندالسؤال دلیل عموم ہے یا نہیں، ذرا فتح القدیر دیکھی ہوتی۔

سوال نوزدہم: جس شے میں علتِ حلت وحرمت جمع ہوں حلال ہوگی یا حرام یا مشتبہ،

علی الثالث اس پر اقدام کیسا، اور وہ طیبات میں معدود ہوگی یا نہیں۔

سوال بستم: نہ جاننے والا ایک حکم شرعی عالم سے استفسار کرے شرعًا اس مسئلہ میں تفصیل ہو کہ بعض صور جائز بعض ناجائز، تو ایک حکم مطلق بیان کر دینا اضلال ہے یا نہیں۔

سوال بست ویکم: حل اگر معلول قرار پائے تو علت حلت عدم جمیع علل حرمت ہے یا صرف کسی وصف وجودی کا ثبوت، کیا شرع میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ امر وجودی کے محض تحقق کو مناط حل قرار دے دیا ہو جب تک اس کا وجود ارتفاع جمیع وجود خطر کو مستلزم نہ ہو۔

سوال بست ودوم: کوے کہ بالاتفاق حرام ہیں، فقہائے کرام نے ان کی تحریم کی تعلیل صرف اکل محض نجاست سے کی ہے یا اور بھی کوئی علت ارشاد ہوئی ہے۔

سوال بست وسوم: کیا اکل میں خلط نجس وطاہر ارتفاع جملہ وجود تحریم کو مستلزم ہے کہ جہاں خلط پایا جائے وہاں کوئی وجہ تحریم نہیں ہوسکتی کہ باوصف وجود ملزوم انتفائے لازم قطعًا معلوم۔

سوال بست وچہارم: غذا پر نظر کرنا اور یہ اصل کلی باندھنا کہ جو جانور صرف نجاست کھائے حرام اور جو نرا طاہر یا دونوں کھائے حلال ہے خاص اس صورت میں جب دیگر وجوہ حرمت سے کچھ نہ ہو یا یونہی عموم و اطلاق پر ہے کہ صرف غذا دیکھیں گے باقی سبعیت یا فسق یا خبث وغیرہا کسی بات پر نظر نہ ہوگی۔ شق ثانی ماننے والا عاقل مصیب ہے یا پایا جاہل دیوانگی نصیب۔

سوال بست وپنجم: قاعدہ مذکورہ امام کے کسی کلام سے استنباط کیا گیا ہے یا خود امام نے اس کلیے پر نص فرمایا ہے علی الثانی ثبوت علی الاول وہ کلام امام کیسی چیز سے متعلق تھا اور قاعدہ

مستنبط اسی کے نظائر سے متعلق ہوسکے گا یا اپنے ماخذ سے بھی عام ہوجائے گا۔ علی الثانی صحت استنباط کیونکر۔

سوال بست و ششم: وصف ابقع یعنی دو رنگا ہونا خود موثر فی التحریم ہے یا سلبًا و ایجابًا مدار حرمت یا علامت ملزومہ یا لازمہ تحریم یا ان سب سے خارج ہے، جو کہیے سمجھ کر کہیے۔

سوال بست و ہفتم: پانی کو مطہر کہنا ٹھیک ہے یا نہیں کیا اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ پانی تو مائے مضاف بھی ہے اس سے وضو کب جائز ہے اگر نہیں ہوسکتا تو کیوں، حالانکہ مضاف بھی مائے مطلق نہ سہی مطلق ماء میں تو ضرور داخل ہے اور اس کلام میں پانی مطلق ہی تھا۔ یعنی لابشرط شیئ نہ مقید باطلاق یعنی بشرط لا۔

سوال بست و ہشتم: اگر شارح یا محشی کسی کلام کو ایسے محل سے متعلق کردے جو اصول مسلمہ شرعیہ کے خلاف ہو تو اس کی یہ توجیہ خطائے بشری ٹھہرے گی یا اس کے سبب اصلِ شرعی ہی رد کردی جائے گی۔

سوال بست و نہم: کیا حنفیہ کلام شارع میں مفہوم صفت معتبر رکھتے ہیں۔

سوال سیم: مذہبِ حنفی میں کوے کی کوئی نوع فی نفسہ بھی حرام ہے جسے حرمت لازم ہو یا حقیقیۃً سب انواع حلال ہیں حرام کی حرمت صرف بعارض وزوال پذیر ہے علی الثانی ہمارے ائمہ سے ثبوت علی الاول علتِ حرمت کا بیان۔

سوال سی و یکم: غیر حواکی میں نوعیتِ صوت حیوانات کا خاصا شاملہ ہے یا نہیں حتی کہ منطقیوں نے جب ادراک ذاتیات کا راستہ نہ پایا اسے فصول قریبہ سے کنایہ بنایا اور حیوان ناطق حیوان صاہل حیوان ناہق کو انسان و فرس و حمار کی حد ٹھہرایا، ان شہروں میں گھوڑا ہنہناتا کتا بھونکتا ہے کیا کہیں اس کا عکس بھی ہے کہ کتا ہنہناتا گھوڑا بھونکتا ہے۔

سوال سی و دوم: کیا وجہ تسمیہ میں تعدد محال ہے یا ایک وجہ دوسرے کے معارض سمجھی جائے، کیا اس میں اطّرادِ شرط ہے ریش کو جرجیر اور پیٹ کو قارورہ کہیں گے۔

سوال سی و سوم: کوئی کوا آپ نے دیکھا یا کسی معتمد سے دیکھنا سنا ہے کہ سوائے نجاست کے کبھی دانے وغیرہ کسی پاک چیز کو اصلًا نہ چھوئے، یہاں دو قسم کے کوے دیکھے جاتے ہیں، یہ اور رنگا ر، کیا رنگا ر دانہ کھاتے نہیں دیکھا جاتا۔

سوال سی و چہارم: عق عق عق عق اور غاق غاق یا ہندی کہیے کُچ کُچ کُچ کُچ اور

کاؤں کاؤں، کیا یہ دونوں حکایتیں متباین آوازوں کی نہیں، کیا کوئی سمجھ وال بچہ بھی کاؤں کاؤں کرنے والے کو کہے گا کہ عق عق عق عق کہہ رہا ہے۔

سوال سی و پنجم: کیا لون حیوانات اختلاف بلاد سے مختلف نہیں ہوتا اگرچہ بنظر حالت معہودہ اسی سے شناخت حیوان کرائیں مثلاً تو تے کی رسم میں سبز رنگ، حالانکہ سپید بھی ہوتا ہے، توکیا صرف موضع لون میں اختلاف نوعِ حیوان کو بدل دے گا حالانکہ نوعیتِ لون بھی نہ بدلی، خصوصاً جہاں خود کلمات راسمین تعیینِ موضع میں ایک وجہ پر نہ آئے ہوں، بہت نے مطلق کہا بعض نے ایک طرح تخصیص محل کی بعض نے دوسری طرح، توکیا صرف ان بعض مخصصین میں بعض کا قول دیکھ کر خصوص موضع میں ایک فرق قریب پر تبدّلِ ذات حیوان کا زعم جنون ہے یا نہیں۔

سوال سی و ششم: کراہت وممانعت کہ بوجہ اکل نجاست ہولذاتہ ہوتی ہے یا اسی وصف کے سبب، یہاں تک کہ اگر وصف زائل ہو کراہت زائل ہو، ہمارے ائمہ نے دجاجہ مخلاۃ وبقرہ جلالہ میں بعد حبس اور امام ابویوسف کی روایت میں عقعق کی نسبت کیا فرمایا ہے۔

سوال سی و ہفتم: جامع الرموز کتب ضیغہ نامعتمدہ سے ہے یا نہیں، وہ اگر کسی بات میں ہدایہ وکافی وتبیین وایضاح ولباب وجوہرہ و غیرہا متون وشروح معتمدہ ومعتبرہ کے معارض مانی جائے توانکے مقابل کچھ بھی التفات کے قابل ٹھہر سکتی ہے بلکہ ان سب عمائد کی تصریحات جلیلہ سے اگر کوئی معتبر کتاب بھی مخالفت کرے جس کا مصنف نہ مجتہد فی الفتوی مانا گیا نہ ان میں اکابر کا ہم پایہ، تو ترجیح کس طرف ہے، راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر فتوی دینے کو علما نے جہل وخرقِ اجماع بتایا یا نہیں۔

سوال سی و ہشتم: جانوروں میں فسق کے کیا معنے ہیں، بازو شکرہ وگربہ وکلب معلم بھی فاسق ہیں یا نہیں، علی الاول ثبوت علی الثانی ان میں اور زاغ میں کیا فرق ہے جس کے سبب شرع مطہر نے کوے کو فاسق بتایا نہ ان کو۔

سوال سی و نہم: ظہر کا ترجمہ کمر کہاں کی زبان ہے، کیا اگر کوے کی کمر پر سپیدی نہ ہو تو نہ وہ فاسق ہے نہ خبیث بلکہ مطلقاً حلال طیب ہے یہ کس کا مذہب ہے، کمر کی سپیدی کو حلت حرمت میں کیا اور کتنا اور کیوں دخل ہے۔

سوال چہلم: ایذا کہ حیوانات میں فسق ہے اس سے مطلقاً ایذا مراد ہے انسان کو ہو یا حیوان کو ابتدًا ہو یا مقاومۃً طبعًا عادۃً ہو یا نادرًا وکیفما کان شکاری جانور ہونا بھی اس ایذا

میں شرعًا داخل ہے یا نہیں، علی الاول ثبوت درکار کہ علماء نے ایذائے مناط فی الفسق میں اسے مطلقًا داخل کیا یا بازو غیرہ شکاری پرندوں کو خود اسی بنا پر کہ وہ شکاری ہیں فاسق بتایا ہو، شرع کی کس دلیل کس امام معتمد کی تصریح سے ثابت ہے کہ طیور و بہائم میں مناطِ فسق و مناطِ سبعیت واحد ہے، کیا فسق و سبعیت میں یہاں کچھ فرق نہیں، نیز غیر طیور و بہائم میں مناط کس قسم کی ایذا ہے اور وہ یہاں صلوح مناطیت سے کیوں معزول ہوئی۔

تنبیہ: بہت سوالوں میں کئی کئی سوال، بہت میں متعدد شقوق ہیں نمبر وار، ہر سوال کی پوری باتوں کا جواب درکار۔

واٰخر دعونا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین وصلی اللّٰہ علٰی سیدنا ومولانا محمد واٰلہ اجمعین۔ اور ہماری دعا کا اختتام اس پر ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو سب جہانوں کا پروردگار ہے، اور اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر اور آپ کی تمام آل پر (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ، ۷ شعبان معظم ۱۳۲۰ ہجریہ علٰی صاحبہا افضل الصلوۃ والتحیۃ۔

نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب بجواب مفاوضہ عالیہ

از بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ   بعد سلام مسنون آنکہ آپ کی تحریر طویل دربارہ مسئلہ زاغ بندہ کے پاس پہنچی بندہ نے اس وقت تک کوی عہ اس مسئلہ میں نہ کوی (عہ) اس مسئلہ میں نہ کوی موافق تحریر سنی ہے نہ مخالف۔

عہ: املائے شریف میں کوی کا لفظ یونہی مکرر ہے اور ہونا ہی چاہیے تھا کہ محبوب تازہ یعنی کوے کے ہمشکل ہے اس کی لذت نے اسے قند کر دیا۔ حبك الشیئ یعمی ویصم[1]۔ کسی چیز کی محبت آدمی کو اندھا بہرا کر دیتی ہے ۱۲۔

[1] سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الھوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۴۳، مسند احمد ابن حنبل بقیہ حدیث ابی الدرداء المکتب الاسلامی بیروت ۵/ ۱۹۴، مسند احمد ابن حنبل بقیہ حدیث ابی الدرداء المکتب الاسلامی بیروت ۶/ ۴۵۰

اور نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے اور نہ مسئلہ حلتِ غراب موجودہ دیار[عـــہ۱] میں مجھے کسی قسم کا شبہ یا خلجان ہے جس کے رفع کے لیے مزید تحقیق کی ضرورت ہوا ایامِ طلب علمی سے یہ مسئلہ بندہ کو معلوم ہے اسی وقت بغرضِ اطمینان اپنے اساتذہ کرام سے بھی پوچھ لیا تھا ورنہ کتبِ متداولہ درسیہ سے اس کی حلت خود ظاہر ہے اور متدبر کو ذرا غور سے واضح ہوجاتا ہے۔ بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی البتہ نفس مسئلہ حلت وحرمت مجھ سے بارہا سینکڑوں ہزاروں مرتبہ مجھ سے[عـــہ۲] کسی نے پوچھا اور میں نے بتلادیا اب نہ معلوم پچاس ۵۰ سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے مگر چونکہ آپ[عـــہ۳] نے ٹکٹ نہیں بھیجا اس لیے اسکو واپس نہیں کیا صرف یہ کارڈ آپ کے رفعِ انتظار کے لیے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی مجھے[عـــہ۴] اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے البتہ مجھے سینکڑوں آدمیوں نے پوچھا ہے میں نے اسی قدر جس قدر ہدایہ[عـــہ۵] وغیرہ میں درج ہے لکھ دیا ہے۔ والسلام۔

عـــہ۱: غراب کی تانیث عجب محاورہ ہے شاید یہی خیال باعثِ الفت ہوا ہو کالا سر تو کبھی دیکھا ہی تھا اگرچہ ؎

ترا برف بارید بر پر زاغ　　　نشاید چو بلبل تماشائے باغ

(کوّے کے پروں پر اگر برف برس جائے تب بھی وہ بلبل کی طرح تماشائے باغ کے لائق نہیں ہوتا)

عـــہ۲: یہ مجھسے مکرر ہے (کوے مجھ سے کوی مجھ سے) دوبارہ فرمایا ہے گویا وہ کمال محبت میں عرب کا محاورہ ادا کرکے ارشاد ہوا ہے کہ۔

الغراب منّی وانا من الغراب ۱۲

کوّا مجھ سے اور میں کوّے سے ہوں۔ (ت)

عـــہ۳: سوالات جواب آنے کو بھیجے تھے نہ کہ واپس دینے کو، اگر فقط ٹکٹ کی ناچاری جواب دینے کی سدِّ راہ ہے تو آپ جواب بیرنگ دیں بلکہ رجسٹری کراکر جو دوانی اُٹھے اتنے کا ویلو بھیجیں دو آنے وہ اور تین اور نذرانے کے مَیں حاضر کروں۔ ۱۲

عـــہ۴: وہ دیکھئے جھلک دے گئی۔ اس وقت سے پہلے کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ اب مفاوضہ عالیہ سننے سے خبر ہوئی حالانکہ آپ فرماتے ہیں میں نے سُنا ہی نہیں ۱۲۔

عـــہ۵: ہدایہ میں صریح روشن بیان واضح تبیان سے آپ کا رد لکھا ہے مگر زیغ زاغ میں ہدایہ سوجھے بھی ۱۲۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت مدّ ظلہ دررَدّ کارڈ گنگوہی صاحب رُدَّحِلُّہ، عـــہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، سَلٰم علی المسلمین اجمعین (سلام ہو مسلمانوں پر۔ت) آپ کا کارڈ مشعر رسید مسائل مرسلہ فقیر آیا، عجلت ارسال رسید باعثِ مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی جواب دینے سے انکار پر حسرت، میری آپ کی مخالفت اصول عقائد میں ہے جس میں فقیر بحمدربہ القدیر جل جلالہ یقیناً حق وہدٰی پر ہے۔

"اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدٰىنَا لِهٰذَا ۫ وَ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لَاۤ اَنْ هَدٰىنَا اللّٰهُ ۚ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ"۔[1]

لاامکان فیہ الکذب ولااحتمال فیہ للریب فضلاعن ادعاء فعلیتہ الکفر المطلق۔

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے ہمیں اس کی ہدایت عطا فرمائی اور ہم ہدایت نہ پاتے اگر اللہ تعالٰی نے ہمیں ہدایت نہ دی ہوتی، تحقیق ہمارے رب کے رسول ہمارے پاس حق کے ساتھ آئے، یہ حق ہے اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں اور نہ ہی شک کا کوئی احتمال ہے چہ جائیکہ اس میں جھوٹ کی فعلیت ووقوع کا دعوٰی کیا جائے جو کفر خالص ہے (ت)

مگر یہ مسئلہ دائرہ محض فرعی فقہی ہے فقہ میں فقیر بھی بحمدہ تعالٰی حنفی ہے اور آپ بھی اپنے آپ کو حنفی کہتے ہیں، تو ان مسائل کو اُن جلائل پر قیاس کرکے پہلو تہی کرنے کی حاجت نہیں۔

آپ کا جواب: کہ نہ مسئلہ حلت غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہ یا خلجان ہے جس کے دفع کے لیے مزید تحقیق کی ضرورت ہو، سوئے اتفاق سے سخت بے محل واقع ہوا۔ فقیر نے کب کہا تھا کہ آپ کوّے کے مسئلے میں حالتِ شک میں ہیں بلکہ صاف لفظ تھے کہ بغرض رفع شکوک عوام

عـــہ: یعنی رَد کیا گیا کوّے کو اُن کا حلال کہنا ۱۲

---

[1] القرآن الکریم ۷/۴۳

وتمیز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور آپ کی نسبت یہ الفاظ تھے، ضرور ہے کہ آپ اس مسئلے کے تمام اطراف جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ ماعلیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سبھی کچھ کرلی ہوگی۔ جن سے صاف روشن تھا کہ آپ کو حلت میں شاک و متردد نہ جانا، نہ آپ کے خلجان کے لیے یہ مراسلہ بھیجا۔ آپ کو شک نہیں عوام کو تو شکوک ہیں، مسلمانوں میں اختلاف پڑا ہے، آتش خصام شعلہ زا ہے، ایک طائفہ آپ کا مقلد آپ کے فتوے سے حلت کا معتقد ہے، تو کیا رفع نزاع بین المسلمین سے آپ کو غرض نہیں۔ نگاہِ انصاف صاف ہو تو یہ جواب بے محل ہی نہیں بالکل بر عکس آیا، آپ اس مسئلے میں حالتِ شک میں ہوتے تو یہ جواب کچھ قرین قیاس ہوتا کہ میں اس میں کیا کہوں میں تو خود تردد و شک میں پڑا ہوں اور جب کہ آپ کو حکم شرعی تحقیق ہے شبہہ و خلجان اصلاً باقی نہیں تو جو آپ کے خیال میں خلاف حق پر ہیں حلالِ خدا کو حرام جانتے ہیں آپ پر لازم ہے کہ حق ان پر واضح کیجئے نہ کہ بعد سوال بھی جواب نہ دیجئے، دیکھئے تو خود آپ کے معتقدین اُسی مذکور اشتہار پرچہ دوم میں کیا کہتے ہیں: حق میں بطلان کے ملانے کی کوشش جن کی طرف سے ہوئی ان کو جواب دینے اور عین وقت پر دودھ پانی علیحدہ کردینا فرض منصبی۔ آپ اس مراسلہ فقیر کو مسئلہ دائرہ میں سوالِ سائل سمجھے یا مناظرہ مقابل یا لاولا یعنی کچھ نہ کھلا۔ بر تقدیر اول اس جواب کا حسن آپ خود جان سکتے ہیں جسے یہ سمجھے کہ دلیل شرعی سے مسئلہ شرعیہ کی تحقیق پوچھتا ہے اس کا یہ کیا جواب ہوا کہ ہمیں تحقیق ہے۔ جی وہ آپ کی اس تحقیق ہی کو تو پوچھتا ہے کہ کیا ہے ان شبہات کا اس میں کیونکر انتفا ہے نہ یہ کہ آپ کو تحقیق ہے یا نہیں۔ ماوھل کے مقاصد میں فرق نہ کرنا عامی سے بھی بعید ہے نہ کہ مدعیان علم۔ بر تقدیر ثالث جو کلام آپ نے نہ سنا نہ سمجھا اس پر جزافاً یہ جواب کیسا بے سنے سمجھے کیونکر معلوم ہو کہ اس نے کیا کہا اور آپ کو جواب میں کیا کہنا چاہیے۔ رہی تقدیر ثانی یعنی گمان مناظرہ اس پر بھی یہ نہایت عجاب، کیا حلتِ غراب موجود پر کوئی نص قطعی آپ کے پاس تھی یا جانے دیجئے خاص اُن کووں کا نام لے کر ائمہ مذہب نے حکمِ حل دیا تھا جس کے سبب آپ کو ایسا تیقن کلی تھا کہ مناظرہ کا کلام بھی سننے کا دماغ نہ ہوا، کبرے یقینی ہونا درکنار یہاں سرے سے اپنے صغری ہی پر آپ کسی کتاب معتمد کا نص نہیں دکھا سکتے، مثلاً عقعق کو کتابوں میں اختلافی حلال ضرور لکھا مگر یہ کس کتاب میں ہے کہ کوّے جن میں گفتگو ہے عقعق ہیں، یہ تو آپ یا آپ کے اساتذہ نے اپنی اٹکلوں ہی سے ٹھہرالیا ہوگا، پھر اٹکلوں پر ایسا تیقن کہ مطلق شبہہ نہیں اصلاً خلجان نہیں مزید تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں مناظر کی بات سنیں گے بھی نہیں یعنی چہ کیا کلمۃ الحق

ضالة المؤمن۔[1] (حکمت کی بات مومن کی گمشدہ میراث ہے۔ت) نہیں، کیا آپ یا آپ کے اساتذہ کی اٹکل میں غلطی ممکن نہیں، زآپ کے معتقدین تو اسی اشتہار غراب پرچہ اولیٰ میں آپ کی خطائیں نگاہِ عوام میں ہلکی ٹھہرانے کے لیے حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والثنا تک بڑھ گئے کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں اور بشریت سے اولیاء کیا معنی انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں حالانکہ ایسی جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سوئے ادب ہے اور قائل مستحق تعزیز شدید، شفا شریف میں ہے :

الوجه الخامس ان لایقصد نقصا ولایذکر عیبا ولا سبالکن ینزع بذکر بعض اوصافه علیه الصلوۃ و السلام اویستشهد ببعض احواله علیه الصلوۃ و السلام الجائزۃ علیه فی الدنیا علی طریق ضرب المثل و الحجة لنفسه اولغیره اوعلی التشبه به اوعند هضمیة نالته اوغضاضة لحقته کقول القائل ان قیل فی السوٴ فقد قیل فی النبی او کُذِّبْتُ فقد کُذِّبَ الانبیاء، اوانا اسلم من السنة الناس ولم تسلم منهم انبیاء الله، وانما کثرنا بشاهدها مع استثقالنا حکایتها لتساهل کثیر من الناس فی ولوج هذا الباب الضنك وقلة علمهم بعظیم مافیه من الوزر یحسبونه هینا

بے ادبی کی پانچویں صورت یہ ہے کہ قائل نہ تو توہین کا ارادہ کرے نہ ہی کوئی برائی یا دشنام زبان پر لائے مگر ذکر بعض اوصاف نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف جھکے یا بعض احوال کو کہ حضور پر دنیا میں روا تھے دستاویز بنائے ضرب المثل کے طور پر یا اپنے یا دوسرے کے لیے حجت لانے یا حضور سے تشبیہ دینے کو یا اپنے یا دوسرے پر سے کسی نقص یا قصور کا الزام اٹھاتے وقت جیسے قائل کا کہنا کہ مجھے برا کہا گیا تو نبی کو بھی تو لوگ برا کہتے تھے یا مجھے جھٹلایا تو لوگوں نے انبیاء کی بھی تو تکذیب کی ہے یا میں لوگوں کی زبان سے کیا بچوں کہ انبیاء تک ان سے سلامت نہ رہے۔ (امام فرماتے ہیں ہم نے یہ الفاظ باآنکہ ان کی نقل ہم پر گراں تھی اس لیے بکثرت ذکر کیے کہ بہت لوگ اس تنگ دروازے میں گھس پڑنے کو سہل سمجھے ہوئے ہیں اور اس میں جو سخت وبال ہے اس سے کم واقف ہیں اسے آسان

[1] جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی فضل الفقه علی العبادۃ امین کمپنی دہلی ۲/ ۹۳، سنن ابن ماجه ابواب الزهد باب الحکمة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۱۷

وھوعند اللہ عظیم، فان ھذہ کلھا وان لم تتضمن سبا ولا اضافت الی الملئکۃ والانبیاء نقصا ولا قصد قائلھا غضا فما وقر النبوۃ ولا عظم الرسالۃ حتی شبہ من شبہ فی کرامۃ نالھا او معرۃ قصد الانتفاء منھا او ضرب مثلا بمن عظم اللہ خطرہ فحق ھذا ان درئ عنہ القتل الادب والسجن وقوۃ تعزیرہ بحسب شنعۃ مقالہ[1] اھ مختصرًا۔

جانتے ہیں اور وہ اللہ کے نزدیک سخت بات ہے) تو یہ اقوال اگرچہ دشنام پر مشتمل ہیں نہ ان میں انبیاء وملائکہ علیہم الصلوۃ والسلام کی طرف کسی نقص کی نسبت ہے نہ قائل نے تنقیص شان کا ارادہ کیا پھر بھی اس نے نہ نبوت کا ادب کیا نہ رسالت کی تعظیم کہ جن کے شرف کو اللہ تعالٰی نے عظمت دی ان کے ساتھ ایں وآں کو تشبیہ دی کسی فضیلت میں کہ اسے ملی یا کسی نقص کا الزام اٹھانے کو یا ان کے ذکر پاک کو ضرب المثل بنایا تو ایسے سے اگر قتل دفع بھی کریں تو وہ تعزیر وقید اور اپنے قول کی برائی کے لائق سخت سزا کا مستحق ہے۔ (ت ۱۲)

خیر یہ باتیں تو وہ جانتے ہیں جنہیں حق سبحٰنہ وتعالٰی نے اپنے محبوبانِ کرام علیہم الصلوۃ والسلام حسنِ ادب بخشا ہے، کلام اس میں ہے کہ انبیاء تک کا آپ کی خاطریوں ذکر لایا جائے تو سخت عجب ہے کہ آپ کا خیال اس سے بڑھ کر اپنے آپ یا اپنے اساتذہ کو بالکل بشریت سے خالی بتائے، میرے پاس آپ کی مہری تحریر ہے جس میں آپ نے بزعم خود یہ مان کر کہ کتبِ فقہ میں اُلّو کو حلال لکھا ہے پھر ان کے حکم کو محض غلط کہا اور فقہاء کو بے تحقیق کیے حکمِ شرعی لکھ دینے کی طرف نسبت کردیا، اسی کو یاد کرکے آپ نے مناظرہ کا کلام بگوشِ ہوش سنا ہوتا کہ جیسے اگلے فقہائے کرام نے آپ کے زعم میں اُلو کی حلت بے تحقیق لکھ دی، شاید یوں ہی کوّے کے باب میں آپ کو اور آپ کے اساتذہ کو دھوکا لگا اور بے تحقیق حرام کو حلال سمجھ لیا ہو، یا آپ اور آپ کے اساتذہ بشریت سے بالکل خالی سہی یہ خطا بھی فقہاء ہی کے ماتھے جائے شاید انہیں نے اُلّو کی طرح کوے کو بھی حلال لکھ دیا ہو۔ مناظرہ کے کلام سے کشفِ خطا ہو، اس کی بدولت حق کی معرفت عطا ہو۔ غرض اصلًا نہ سننا اور یہ جواب دے دینا کہ ہمیں تحقیق ہے کسی وجہ پر کوئی معنی نہیں رکھتا، مجھے معلوم نہیں کہ یہ لاتسمعوا لھٰذا (اس کو نہ سُنوت) کا صیغہ آپ کی طبیعت کا تقاضا یا معتقدین کا

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی القسم الرابع الباب الاول فصل الوجہ الخامس الشرکۃ الصحافیۃ ۲/۲۲۸تا ۲۳۰

مشورہ تھا، آپ نے سُنا ہو جب ہرقل کے پاس فرمانِ اقدس پہنچا اور اس نے پڑھنا چاہا اور اس کا بھائی یا بھتیجا مانع آیا تو اس نے کیا جواب دیا ہے، یہ کہا انك لضعیف الرأی اترید ان ارمی الکتاب قبل ان اعلم مافیه تو ضرور ناقص العقل ہے کیا تو یہ چاہتا ہے کہ میں بے مضمون معلوم کیے خط ڈال دوں[1]۔ ہرقل اگرچہ نبوت اقدس سے آگاہ تھا مگر اسے اظہار نہ کرتا تھا ایک عام تہذیب کی بات بتا کر اس احمق کا رَد کیا مدعی تہذیب و عقل اسلامی کو ایک نصرانی کی فہم و انسانیت سے کم نہ رہنا چاہیے ہاں یتّاقِ ازرق احمر احمق کی رائے پسند ہو تو جدا بات ہے، رہا آپ کا فرمانا کہ بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی، اور اسی بنا پر یہ جبروتی حکم کہ میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے، براہین قاطعہ تو خاص ردو مجادلہ کا رسالہ ہے اس کی تقریظ میں آپ لکھتے ہیں، احقر الناس رشید احمد گنگوہی نے اس کتاب کو اول سے آخر تک بغور دیکھا۔[2] مناظرہ ومباحثہ کا شوق نہ ہونا اگر تحریرات مناظرہ نہ دیکھنے کو مستلزم تو اتنے حجم کا طومار حرف بحرف بغور آپ نے کیونکر دیکھا اور مستلزم نہیں تو فقیر کا ایک ورق کا رسالہ سننے سے کیوں اجتناب ہوا۔ اگر کہیے کہ وہ رسالہ پسند تھا یہ ناپسند لہذا اسے بغور دیکھا اسے بیغوری سے بھی نہ سُنا تو صراحۃً واژگونہ ہے پسند و ناپسند دیکھنے سننے پر متفرع ہے بے دیکھے سنے رجمًا بالغیب استحسان واستہجان کس خواب کی تعبیر سمجھا جائے۔ علاوہ بریں مناظرہ میں خود آپ کے چند اوراقی رسائل مثل رَدّ الطغیان ورسالہ تراویح وہدایۃ الشیعہ چھپے ہیں مگر یہ کہیے کہ بحمداللہ تعالٰی فرق بین ہے، جس پر یہ شوق و بے شوقی مبتنی ہے یعنی نہ ہر جائے مرکب الٰی آخرہ۔ آپ کا فرمانا کہ میں نے آپ کا مسئلہ نہ سنا۔ ع

خاطر سے یا لحاظ سے میں مان تو گیا

مگر کارڈ دیکھنے والے اس پر چرچے اور کہتے ہیں، یہ فرمانا کہ بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر سنی ہے نہ خلاف نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کس طرف سے چھپی ہے، اُسی امر کی پیشبندی ہے جو مراسلہ کے سوال اول میں معروض ہوا تھا کہ دونوں پرچہ مذکورہ آپ کی رائے سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کیے۔ علی الثانی اُن کے سب مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے۔ ظاہر یہی ہے کہ آپ نے ضرور یہ شقوق سنیں اور ان سے مفر اصلاً نظر نہ آئی سو اس صورت کے کہ سر سے کانوں پر ہاتھ دھر لیے کہ میرے کان تک ان کی

---

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیہ المقصد الثانی الفصل السادس دار المعرفۃ بیروت ۳/ ۳۳۹

[2] البراہین القاطعۃ تقریظ مولوی رشید احمد، مطبع لے بلاساڈھور، ص ۲۷۰

خبر بھی نہ پہنچی، مضمون سننا تو بڑی بات ہے میں کیسے کہہ دوں کہ مقبول ہیں یا مردود، اور واقعی قبول کرنے میں سارا بارا پنے سر آتا تھا اور نہ قبول کرنے میں معتقدین کا دل دکھتا بلکہ غالبًا اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوتا تھا ناچار سوا اس انکار کے علاج کیا تھا ورنہ کیونکر قرین قیاس ہو کہ آپ کا مسئلہ آپ کا معاملہ آپ کا فرقہ آپ کا سلسلہ شہروں شہروں وہ شور و غلغلہ اور آپ کا نوں کان خبر نہیں، طرفہ یہ کہ آپ خود اسی کارڈ میں فرمارہے ہیں، نفس مسئلہ مجھ سے ہزاروں مرتبہ مجھ سے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلادیا اب نا معلوم پچاس ۵۰ سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا۔ غل شور کی خبر ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ غل کیا اور کس پیرایہ میں ہے۔ لطف یہ کہ معتقدین معرض بیان میں سکوت سے عرفًا اقرار دے چکے کہ ان کے مضامین آپ ہی کی تعلیم ہیں ضمیمہ شحنہ ہند کے اس بیان پر کہ یہ لچر اعتراضات مجوزین اکل زاغ ہذا کے ہیں جو غالبًا ان کے کسی تعلیم دہندہ نے ہدایت فرمائی ہے جن کے ارشاد کے موافق بحکم۔ ع

بے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغاں گوید[1]

(شراب کے ساتھ مصلّٰی رنگین کرلے اگر پیر مغاں کہے ت)

اس موذی خبیث زاغ کا کھانا اس فریق نے اختیار کیا ہے آپ کو معلوم ہو کہ یہ پیر مغاں باتفاق فریقین آپ ہیں خود آپ کے معتقدین پرچہ اولٰی میں فرماتے ہیں: شک نہیں کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں لیکن یہ کون سعادت مندی ہے کہ بلا سوچے سمجھے ایسے پیر مغاں فقیہ مسلم پر اعتراض کر بیٹھے، واہ رے زمانہ غافل و مدہوش مغبچوں میں یہ شور و خروش اور پیر مغان در خوابِ خرگوش، خیر یہ تو آپ جانیں یا آپ کے مرید، کلام اس میں ہے کہ ضمیمہ شحنہ کا یہ کلام تردید والوں نے دیکھا اور آپ کا تبریہ نہ کیا اب ظاہر تو یہ ہے کہ جو ظاہر تھا وہ ظاہر ہولیا۔ ع

نہاں کے ماند آں رازے الخ

(وہ راز پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے۔ ت)

کتبِ متداولہ درسیہ سے کوّا حلال ہونے کا اِدعا اُسی وقت تک سزا ہے کہ جواب سوالات سے دامن کھینچا ہے، نمبر وار ہر سوال کا صاف صاف جواب بے پیچ و تاب دیتے ہی تو بعونہ تعالٰی کھلا جاتا ہے کہ یاغراب البین یالیت بینی و بینك بعد المشرقین (اے فراق کے کوے کاش میرے اور تیرے درمیان مشرق مغرب جتنا فاصلہ ہوتا۔ ت) آپ فرماتے ہیں: صرف یہ کارڈ آپ کے رفع انتظار کے لیے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی۔ میں کہتا ہوں حاجت تو کوّا کھانے کی بھی نہ تھی اب کہ

---

[1] دیوان حافظ، سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۲۹

واقع ہولیا مسائل شرعیہ کا جواب دینے کی ضرورت ہے تقریر بالا یاد کیجئے خیر یہ تو آپ کے عذر کا ضروری جواب تھا جس سے مقصود مسئلہ شرعیہ میں وضوحِ حق کا فتحباب تھا اگرچہ آپ بنظرِ مخالفت اسے اپنے کارڈ کا رد سمجھیں بلکہ گلوے کارڈ پر کا رد جانیں، مجھے اس سے بحث نہیں مجھے اپنی نیت معلوم ہے میں آپ سے پھر گزارش کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں فتنہ پھیلانے سے رفعِ اختلاف بھلا ہے آپ کا معتقد گروہ دوسرا قرآن سے کہے تو نہیں سنتا، آپ کی بے دلیل کی سنتا ہے اور وہ خود بھی اشارے اشارے میں کہہ چکا کہ ہمارے مولوی سے طے ہوجانا اولی ہے، اور اب تو آپ کو پچاس برس سے یہ مسئلہ چھان رکھنے کا ادعا ہے، اپنے اساتذہ سے بھی تحقیق کرلینا لکھا ہے، دوسرے آپ سے صرف وضوحِ حق کے لیے سوالات شرعیہ کررہا ہے، اور حق سبحنہ وتعالٰی نے قرآن عظیم میں حق صاف بیان فرمانے کا عہد لیا ہے۔ قال تعالٰی:

"وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ لَتُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ"[1]

اور یاد کرو جب اللہ تعالٰی نے عہد لیا ان سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کردینا۔ (ت)

پھر سوالات نہ سُننے اور جوابات نہ دینے کی وجہ کیا ہے آپ مناظرہ کا خوف نہ کیجئے میں اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ سوالات مخاصمانہ نہیں صرف ظہورِ حق کے لیے ہیں، آپ کا کارڈ پانچویں دن بعد ظہر آیا آج رجسٹری کا وقت نہیں یہ خط ان شاء اللہ کل رجسٹری شدہ حاضر ہوگا سہ شنبہ ۱۶ شعبان تک جواب جملہ سوالات تین روز آئندہ میں آنے کا مژدہ یا تعیین مدت کا وعدہ ملے ورنہ فقیر اتمامِ حجت کرچکا ہے۔ سوالاتِ شرعیہ کا جواب نہ دینے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈال کر الگ ہو بیٹھنے کا مطالبہ حشر میں ہوا تو جب ہوگا یہاں بھی عقلاً اس پہلو تہی کو جواب سے عجز پر محمول کریں گے آئندہ اختیار بدست مختار، جواب میں جملہ شرائط مراسلہ سابقہ ملحوظ رہیں اور سوال اول کا جواب دینے کو وہ دونوں پرچے اور جو تحریرات چھپی ہوں امرِ دین ورفع نزاعِ مسلمین کے لیے ایک گھڑی بھر کی کلفت اٹھاکر براہین قاطعہ کی طرح اول سے آخر تک بغور سن لیجئے اور جلد جواب دیجئے۔

واللہ یقول الحق ویھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم

اور اللہ تعالٰی حق ارشاد فرماتا ہے اور راستہ دکھاتا ہے اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے اور

[1] القرآن الکریم ۳/ ۱۸۷

الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علی السید الجلیل والہ وصحبہ اولی التبجیل امین والحمدللہ رب العلمین۔

وہ کیا اچھا کارساز ہے، اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے بزرگی والے سردار پر اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جولائقِ تعظیم ہیں۔ اے اللہ۔ ہماری دعا قبول فرما اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے جو کل جہانوں کا پرورگار ہے۔ (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ

یازدہم شعبان معظم ۱۳۲۰ھ

رسالہ
اطائبِ الصّیّب علٰی ارض الطیّب ۱۳۱۹ھ
(طیب (عرب صاحب) کی زمین پر بہت پاکیزہ بارش)

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الحمد للہ الذی نصر المقلدین للائمۃ المجتہدین بالاحسان فی الدین علی الطغام المارین واظہر عجز المفسدین و جہل الابلدین الغیر الفارقین بین الدائن والمدین، والصلوۃ والسلام علی سید الانام وسند الکرام والہ العظام وصحبہ الفخام و ائمۃ الاسلام واولیاء الاعلام المتصرفین باذنہ فی الارواح والاجسام وعلینا بہم یا ذاالجلال والاکرام، اٰمین

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جس نے احسان کے ساتھ دین میں اجتہاد فرمانے والے ائمہ کرام کے مقلدوں کی مدد فرمائی، اور مفسدوں کے عجز اور دائن و مدین کے درمیان فرق نہ کرنے والوں کند ذہنوں کے جہل کو ظاہر فرمایا، اور درود و سلام ہو کائنات کے سردار پر جو کہ کریموں کی سند ہیں اور ان کے عظیم آل و اصحاب پر، اور ائمہ اسلام اور اولیاء کرام پر جو اس کی اجازت سے ارواح و اجسام میں تصرف کرنے والے ہیں، اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی اے جلالت و بزرگی والے آمین (ت)

بعد حمد وصلوۃ حضرت عظیم البرکۃ، صاحبِ حجت قاہرہ وصولتِ باہرہ وتصانیف زاہرہ مجدّدالمأتہ الحاضرہ، تاج الفقہاء، غیظ السفہاء محمود الکملاً محسوذ الفضلاء ماحی الفتن، حامی السنن، زین الزمن، حبرِ شریعت، بحر طریقت، ناصر ملت، حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ و مدّ فضلہ وکثرت احباء ہ وکسرت اعداہ بالنبی الکریم علیہ وعلیٰ آلہ الصلوۃ والتسلیم نے آخر رسالہ فیض مقالہ ازالۃ العار بحجر الکرائم عن کلاب النار میں تمیز سنی وہابی کے لیے چند کلماتِ مجلہ ارشاد فرمائے کہ جوان کو مانے وہابیت سے پاک ہو سنی بن جائے، ازانجملہ فرمایا:

(۴) تقلیدِ ائمہ فرض قطعی ہے بے حصول منصف اجتہاد اس سے رُوگردانی گمراہ بددین کا کام ہے غیر مقلدین مذکورین اوران کے اتباع واذناب کہ ہندوستان میں نامقلدی کا بیڑا اٹھائے ہیں محض سفیہان نامشخص ہیں ان کا تارک تقلید ہونا اور دوسرے جاہلوں اپنے سے بھی اجہلوں کو ترکِ تقلید کا اغواء کرنا صریح گمراہی وگمراہ گری ہے۔

(۵) مذاہب اربعہ اہلسنت سب رشد وہدایت ہیں جوان میں سے جس کی پیروی کرے اور عمر بھر اسی کا پیرو رہے کبھی کسی مسئلے میں اس کے خلاف نہ چلے وہ ضرور صراطِ مستقیم پر ہے اس پر شرعاً کوئی الزام نہیں، ان میں سے ہر مذہب انسان کے لیے نجات کو کافی ہے۔ تقلید شخصی کو شرک یا حرام ماننے والے گمراہ ضالین متبع غیر سبیل المومنین ہیں۔

(٦) متعلقاتِ انبیاء واولیاء علیہم الصلوۃ والثناء مثل استعانت ونداء وعلم وتصرف بعطائے خداوغیرہ مسائل متعلقہ اموات واحیاء میں نجدی اور دہلوی اوران کے اذناب نے جو احکامِ شرک گھڑے اور عامہ مسلمین پر بلاوجہ ایسے ناپاک حکم جڑے یہ ان ان گمراہوں کی خباثت مذہب اوراس کے سبب انہیں استحقاق عذاب وغضب ہے۔

ایک بزرگوار تقریباً تیس سال سے خاکی رامپور ہیں۔ زبانِ عوام میں مولوی طیب عرب کے نام سے مشہور ہیں، یہیں کچھ پڑھا پڑھایا۔ انقلابِ زمانہ نے پرنسپل بنایا، بیس برس ہوئے، ۱۳۰۰ھ سے پہلے حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ رامپور تشریف لے جاتے، اس زمانے میں عرب صاحب کچھ ایسی ہی شُد بد جانتے اور کج مج عربی بول لیتے۔ خدمتِ اقدس میں اکثر حاضر آتے، یہی ہندوستانی انگرکھا وغیرہ پہنے ہوئے ہوتے مگر عرب کہلانے کے باعث حضرتِ والا اعزاز فرماتے، ہاں اس وضع کے سبب قلب میں اندیشہ تھا کہ دیکھئے ہندوستان کا پانی عرب صاحب پر کیا اثر ڈالے۔ ابھی تو افضل البلاد کی وضع بدلی ہے آگے کیا کچھ پر پُرزے نکالے۔ جب ۱۳۰۲ھ میں جناب منشی محمد فضل حسن

صاحب مرحوم مغفور نے انتقال فرمایا حضرت کا رامپور تشریف لے جانا نہ ہوا کہ ان سے قرابتِ قریبہ داعی زیارت تھی اور جس بندہ خدا کو فضلِ الٰہی تمام امصار و اقطارِ ہند کے علاوہ بنگالہ و کشمیر و برہما وغیرہ ملکوں کا مرجع فتوٰی بنائے اسے بے ضرورت سفر کی کب فرصت تھی جب سے عرب صاحب کا کچھ حال نہ ملا مگر ادھر حضرتِ والا کی فراستِ صادقہ کا رنگ کھلا، پر نسپلی نے زور لگایا۔ عرب صاحب کو مجتہد بنایا، وہ رسالہ مبارکہ کہیں ان بزرگوار نے بھی مطالعہ کیا، تقلید ائمہ کو فرض قطعی دیکھ کر نئی مجتہدی کا ننھا سا کلیجہ دھک سے ہوگیا۔ حضرت والا کی خدمت میں عریضہ لکھا، یہاں سے جواب مع دلائل صواب کا افاضہ اور مجتہدی ی قلعی کھولنے کو بعض سوالات کا اضافہ ہوا عرب صاحب نے جواب تو عاجزانہ قبول کیا مگر سوالوں کا جواب اصلاً نہ دیا بلکہ دوسرے مسئلہ تصرف اولیائے کرام میں سوال کا راستہ لیا۔ ادھر سے اس کے جواب کا بھی افادہ اور دربارہ تقلید سلسلہ سوالات زیادہ ہوا۔ اب عرب صاحب سو گئے۔ ان سوالوں کو پانچ، ان کو تین مہینے ہو گئے۔ آخر ادھر سے تقاضائے جواب ہوا۔ عرب صاحب کو پیچ و تاب ہوا۔ تہذیب کے رنگ بدل گئے، بھرے بیٹھے تھے اُبل گئے۔ کذب و جہل سے کام لیا مگر روزِ موعود گزرا جواب نہ دیا۔ یہاں فضل الہ ہے۔ ایسوں ویسوں کی کیا پروا ہے، اکناف و اقطار سے ہزاروں مفیدانہ پوچھتے، فیض پاتے ہیں، جو معاندانہ الجھیں منہ کی کھاتے ہیں۔ روز افزوں فضلِ باری ہے، یہی کارخانہ جاری ہے، ایسوں کا مخاطبہ کیا شے تھا کہ قابلِ اشاعت سمجھا جاتا۔ خصوصاً وہ خوش فہم جنہیں بدیہیات کا بھی ادراک نہیں، تنبیہ کے بعد بھی احتیاج تامل سے انفکاک نہیں۔ حضرات ناظرین! ازالۃ العار کی عبارت آپ کے پیش نظر ہے ملاحظہ ہو کہ نمبر (۴) میں مطلق تقلید بے تخصیص و تقیید جلوہ گر ہے، تقلید خاص کے بیان میں مستقل جُداگانہ پانچواں نمبر ہے، یہ مجتہد صاحب ایسے سلیس اردو کلام جدا جدا نمبر تک کے انتظام کو نہ سمجھے اور خطِ اول میں پوچھنے بیٹھے کہ آپ تقلید کی کون سی قسم کو فرض قطعی فرماتے ہیں۔ (دیکھو اس رسالہ کا ص ۷)

آخر حلیمانہ جواب عطا ہو کہ ہم مطلق تقلید کو فرض قطعی بتاتے ہیں (دیکھو ص ۱۵) اس پر بھی دوسرے خط میں بولے کہ مجھے آپ کے جواب میں غور و تامل کرنے سے یہ کھلا کہ آپ نے وہاں مطلق کا حکم لکھا۔ (دیکھو ص ۲۳) انّاللہ وانّا الیہ راجعون

(چہ خوش چرا نباشد آخر نہ اجتہاد ست)

(بہت خوب، کیوں نہ ہو، آخر اجتہاد نہیں ہے۔ ت)

مگر معتمدین سے خبر مسموع ہوئی کہ مجتہد صاحب کو خود اپنی تشہیر مطبوع ہوئی، اس بارے میں اور ان کی

کوئی تحریر چھپنی شروع ہوئی، وہ دو چار ہی دن جاتے ہیں کہ وہ نامطبوع مطبوع ہوئی اس پر یہاں بھی احباب نے مناسب جانا کہ خطوط بعینہا شائع ہوں کہ ناظرین اصل واقعے پر مطلع ہوں، اگر مجتہد صاحب نے کچھ غیرت اجتہاد سے کام لیا، تحریر میں تمام سوالات سے جواب دیا فبہا، یہ رسالہ بعونہ تعالٰی رسالہ جواب کا مقدمہ ممہد ہوگا۔ اور اگر جوابوں سے راہ کترائی، میر بحری بچائی، خارجی باتوں میں اڑان گھائی بتائی تو یہی رسالہ ان کی تحریر کا پیشی رَدہوگا کہ حضرت پہلے سوالات کا جواب دیجئے اس کے بعد کچھ کہنے کا نام لیجئے۔ لہذا توکلاً علی اللہ یہ رسالہ جمع کیا اور عمومِ فائدہ کو خطوط کا سلیس ترجمہ کردیا : الصلوۃ والسلام علی نبی الھدٰی واٰلہ وصحبہ دائماً ابداً۔

خط اول عرب صاحب بنامِ نامی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ السامی

بسم اللہ الرحمن الرحیمط

الٰی حضرۃ الفاضل العلامۃ الشیخ احمد رضا مد ظلہ العالی۔

السلام علیکم و رحمۃ اللہ وبرکاتہ، بعد السؤال عن عزیز خاطر کم نعرفکم باناقد اطلعنافی بعض تصانیفك انك تقول ان التقلید فرض قطعی فتعجبت وحق لی ان اتعجب لانی قد قضیت نحوا من ثُلثین سنۃ فی خدمۃ طلبۃ العلم فلم اھتد الی استحباب التقلید فضلاعن وجوبہ فکیف بفرضیتہ لا مطلقابل فرضیتہ قطعیۃ فلھذا ارغب الیك ان تعلمنی ادلۃ ذلك وعین لی ان ای قسم من اقسام التقلید فرضا قطعیا ثم اخبرنی ان علم المکلف بفرضیۃ التقلید کیف یحصل لہ أبتقلید او

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم،

بہ بارگاہِ فاضل علامہ حضرت احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پرسش مزاج گرامی کے بعد ہم جناب کو معرفت کراتے ہیں کہ ہم نے آپ کی بعض تصنیفوں میں آپ کا یہ قول دیکھا کہ تقلید فرض قطعی ہے اس سے مجھے تعجب ہوا اور مجھے سزاوار تھا کہ تعجب کروں اس لیے کہ میں نے تیس برس کے قریب طالب علموں کی خدمت میں گزاری، مجھے تقلید کو مستحب جاننے کی ہدایت نہ ہوئی چہ جائے وجوب، پھر کہاں فرضیت، وہ بھی مطلق نہیں بلکہ فرضیت قطعیہ، اس وجہ سے میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے اس کے دلائل تعلیم فرمائیے اور معین کیجئے کہ تقلید کی کون سی قسم فرض قطعی ہے پھر مجھے بتائیے کہ مجتہدوں میں سے کسی کو کیونکر اختیار کرے؟ آیا تقلید سے یا اجتہاد سے؟ بات یہ ہے

باجتهاد ثم اخبرنی کیف یختار المجتہدین أبتقلید امر باجتہاد ھذا، واللہ یہدینا وایاکم الی سبیل الرشاد۔

محمد طیب محمد طیب ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۱۹ از رامپور اور اللہ ہمیں اور آپ کو راہِ ہدایت دکھائے۔

۱۴ جمادی الثانی ۱۳۱۹ھ از رامپور۔

مفاوضہ اوّل از حضرت عالمِ اہلسنت مدظلہ الاکمل بجواب خطِ اول

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، الی الفاضل الکامل الشیخ محمد طیب المکی سددہ اللہ بقلب ملکی، امابعد فانی احمد اللہ الیك، سلام علیك، وصل الکتاب وحصل الخطاب، غب ماطال امد وزال ابد، وظن الوداد ان قد نفد او کان قد ومابیسہ ان التخاطب فی امر دینی والسوال عن فرض یقینی واحببت الجواب رجاء للثواب واظہار اللصواب، وقضاء لحق اخوۃ الاحباب، ولوانك یا اخی رجعت فی ھذا الی الکلام المبین لاغناك عن مراجعۃ مثلی من المقلدین کما بہ تغنیت فیما تمنیت عن الائمۃ المجتہدین رضوان اللہ تعالٰی علیہم اجمعین

الم تر الی ربّك کیف یقول بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم،

بنام فاضل کامل شیخ محمد طیب مکی سددہ اللہ بقلب ملکی۔ بعد حمد وصلوۃ میں آپ [عہ] سے حمدِ الٰہی بیان کرتا ہوں، سلام علیک۔ خط آیا، مخاطبہ لایا، بعد اس کے کہ ایک زمانہ گزرا اور مدتِ دراز نے انقضا پایا اور دوستی نے گمان کرلیا تھا کہ جا چکی یا اب گئی، اور خوشی کی بات یہ ہے کہ گفتگو ایک امر دینی میں ہے اور سوال ایک فرض یقینی سے، تو میں نے جواب دینا چاہا بامیدِ ثواب واظہارِ صواب و ادائے حق محبت احباب، برادرم، اگر آپ اس معاملے میں قرآن عظیم کی طرف رجوع کرتے تو مجھ جیسے مقلد مقلد کی جانب رجوع کی حاجت نہ ہوتی جیسا کہ آپ اپنے خیال میں قرآن فہمی کے باعث حضرات ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین، سے بے نیاز ہوگئے ہیں، آپ نے دیکھا کہ آپ کا رب کیا فرمارہا ہے۔

عہ: یہ مزاج پرسی کے جواب میں شکرِ الٰہی کا اظہار ہے ۱۲ مترجم۔

وقولہ الحق" وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ؕ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآىِٕفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْۤا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ (۱۲۲) "[1]، فقد فرض التفقہ فی الدین واعفی عنہ عامۃ المومنین ولم یترك احدا منهم سدی فانما ارشد للتقلید من اهتدی الم تعلم ان اللہ علی خلقہ فرائض لاتترك و محارم لاتنتهب وحدودا من تعداها فقد ظلم وهلك ولکلها او جلها شرائط و تفاصیل لایهتدی الیها الاقلیل،" وَ مَا يَعْقِلُهَاۤ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ (۴۳) "[2]
"فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۴۳)"۔[3]

اوراس کا قول سچا ہے وماکان المؤمنون لینفروا کافۃ الآیۃ یعنی مسلمان سب کے سب تو باہر جانے سے رہے تو کیوں نہ ہوا کہ ہر گروہ سے ایک ٹکڑا نکلتا کہ دین میں فقہ سیکھے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر سنائے اس امید پر کہ وہ خلافِ حکم کرنے سے بچیں، تو اللہ تعالٰی نے فقہ سیکھنا فرض فرمایا اور عام مومنین کو اس سے معاف فرمایا اور مہمل اور آزاد کسی کو نہیں رکھا ہے تو ضرور اہلِ ہدایت کو تقلید ہی کا ارشاد ہوا۔ عـــہ کیا آپ نہیں جانتے کہ اللہ عزوجل کے لیے اپنی مخلوق پر کچھ فرض ہیں کہ چھوڑنے کے نہیں کچھ حرام ہیں کہ حرمت توڑنے کے نہیں، کچھ حدیں ہیں کہ جوان سے آگے بڑھے ظالم ہو اور ہلاکت میں پڑے، اور ان سب یا اکثر کے لیے شرطیں اور تفصیلیں ہیں جنہیں گنتی ہی کے لوگ جانتے ہیں اور ان کی سمجھ میں نہیں مگر عالموں کو، تو اہلِ ذکر سے مسئلہ پوچھو اگر تمہیں علم نہ ہو۔ بلکہ آپ اپنی

عـــہ: یعنی جب احکامِ الٰہیہ ہر عام و عامی پر ہیں آزاد کوئی نہ چھوڑا گیا اور فقہ سیکھنے کو صاف فرمادیا کہ سب سے نہیں ہوسکتا، ہر گروہ سے بعض اشخاص سیکھیں اور اپنی قوم کو احکام بتائیں کہ وہ مخالفتِ حکم سے بچیں تو صاف صاف عام لوگوں کو ان فقیہوں کی بات پر چلنے کا حکم ہوا اور اسی کا نام تقلید ہے جس کی فرضیت قرآن عظیم کی نص قطعی سے ثابت ہوئی ۱۲ مترجم۔

---

[1] القران الکریم ۹/ ۱۲۲

[2] القرآن الکریم ۲۹/ ۴۳

[3] القرآن الکریم ۱۶/ ۴۳

بل لو رجعت الی نفسك لالغیت غدك هذا كمثل امسك وانا اجیرها باللہ ان تبهت او تكابر او تتعامی عن البدر وهو زاهر سلها هل للہ سبحنه وتعالیٰ علی العباد مالا یدرك علمه اول مایدرك الابنص او اجتهاد فان ابت فمنكرا اتت وان سلمت سلمت واسلمت فسلها اترین الناس كلهم عالمین بما لهم وعلیهم من امور الدین لاحاطتهم جمیعا بمعانی النصوص و اقتدارهم طرا علی استنباط المسكوت عن المنصوص فان عممت فقد عمیت وان احجمت فقد هدیت فسلها عن الذین لایعلمون و لا یبصرون ولاعلی الاجتهاد یقتدرون اولئك متروكون سدی فان انعمت فقد ضلت الهدی وان ابصرت فانكرت

عقل ہی کی طرف رجوع لاتے تو اپنی اس آئندہ[عہ۱] کل کو گزشتہ کل کی طرح پاتے۔ اور میں آپ کی عقل کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ انہونی جوڑے یا ڈھٹائی کرے یا چمکتے چاند ماہِ تمام سے اندھی بنے اپنی عقل ہی سے پوچھیے کیا اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں پر کچھ ایسے احکام ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بغیر تصریح شارع یا اجتہاد مجتہد کے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ انکار کرے تو واجب الانکار شناعت لائی اور اگر مانے تو سلامت رہی اور طاعت لائی۔ اب اس سے پوچھیے کیا تیرے خیال میں تمام آدمی حلال وحرام و جائز واجب دین کے جتنے احکام ان پر ہیں سب کے عالم میں نصوص شریعت کے معانی کا سب کو احاطہ ہے۔ منصوص سے مسکوت کا حکم پیدا کرنے پر سب کو قدرت ہے پس اگر وہ تعمیم کرے تو یقیناً اندھی ہے اور اس سے باز رہے تو ضرور مہتدی ہے۔ اب اس سے ان کا حکم پوچھیے جنہیں نہ علم ہے نہ بصیرت نہ اجتہاد کی قدرت، کیا وہ شتر[عہ۲] بے مہار بنا کر چھوڑ دیئے گئے ہیں؟ اگر ہاں کہے تو قطعاً گمراہ ہوئے اور اگر آنکھ کھولے اور بے مہاری سے

عہ۱: آئندہ کل کا حال مخفی ہے اور گزشتہ کا ظاہر یعنی دل ہی میں سوچتے تو تقلید کی فرضیت کہ آپ پر مخفی ہے ظاہر ہو جاتی ۱۲ مترجم عہ۲: یعنی ان پر شریعت کے کچھ احکام نہیں ۱۲ مترجم

فسلها مالهم من السبیل الی ان یعلموا احکام الجلیل ان یروا بانفسھم وھم لایبصرون ویستنبطوا وھم لایقدرون اویرجعوا الی العلماء المرشدین فیعتمدون علیھم فی امور الدین ویعلموا بقولھم منقادین فان بالاول اجابت فقد بھتت وخابت " لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا "۔[1] وان ابت وابت الی الاٰخر اصابت و وقد وجدت ضالۃ ضلت ربعھا، ثم من العجب سؤلك عما یسأل عنه مثلك، ان علم المکلف بفرضیۃ التقلید کیف یحصل له أباجتھاد او بتقلید فلقد قصرت ولا قصر وزعمت الحصر حیث لاحصر اما علمت ان الضروری فی علمه عنھما جمیعا لغنی الیس ان کل مسلم یعلم ضرورۃ من الدین علما لا یخالطه ظن و لاتخمین ان ﷲ علیه فرائض وحرمات وحدود اوتکلیفات ویعلم منھم من لایعلم علما وجدانیا ان لایعلم وانه لایقدر ان یعلم الا ان یعلم

انکار کرے تو اب اس سے پوچھیے انکار کرے تو اب اس سے پوچھیے کہ ان کے لیے احکامِ الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے آیا یہ کہ خود دیکھیں حالانکہ وہ نگاہ نہیں رکھتے، اجتہاد کریں حالانکہ قدرت نہیں رکھتے یا یہ کہ ہدایت و ارشاد والے علماء کی طرف رجوع لائیں، امورِ دین میں ان پر اعتماد کریں جو وہ فرمائیں مطیع ہو کر اس پر کاربند رہیں، اگر جواب میں پہلی بات کہی تو یقیناً بہتان اٹھاتی ہے اور نامراد رہی، اور اگر اس سے انکار کرکے دوسری طرف پلٹی تو راہِ صواب پر آئی اور جس گم شدہ کا مکان نہ جانتی تھی اس کی ملاقات پائی، پھر عجب بات ہے آپ کا ایسے امر سے سوال جسے آپ جیسا دریافت نہ کرتا کہ مکلف کو تقلید فرض ہونے کا علم اجتہاد سے ہے یا تقلید سے، آپ نے قصر کیا اور قصر نہ تھا اور حصر سمجھے جہاں حصر نہ تھا۔ کیا آپ کو خبر نہیں کہ بدیہی بات اپنے جاننے میں ان دونوں سے یکسر بے نیاز ہے۔ کیا ہر مسلمان بالبداہت ایسے یقین سے جس میں کسی گمان و تخمین کی آمیزش نہیں اپنے دین کا یہ حکم نہیں جانتا کہ اللہ عزوجل کے لیے اس پر کچھ فرض ہیں کچھ حرام کچھ حدیں ہیں کچھ احکام اور ان میں جو جاہل ہے وہ اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ جاہل ہے اور یہ کہ جب تک اسے بتایا نہ جائے خود جان لینے

[1] القرآن الکریم ۲/۲۸۶

ویعلم ان لابراءۃ ذمۃ الا بالعمل ولاعمل الا بالعلم ولاعلم الا لمن تعلم فینقدح فی ذھنہ بداھۃ ان علیہ سؤال من اذا سئل ھدی وعلم ھذا سیدنا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قائلا وقولہ اصدق مقال الا سالوا اذلم یعلموا فانما شفاء العی السوال۔[1]

وقد تواتر ذلک من لدن الصحابۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم وھلم جرا تواتر کتابۃ الصلوۃ وسائر المکتوبات علانیۃ وجھرا بل ھو امر مجبول علیہ اجبال البشر من اٰمن منھم ومن کفر فتری عوام کل فرقۃ تاتی علماءھا والباءھا وتسال دواء داجھلھا من تحسبھم اطباءھا علما من لدیھم بانہ القاضی ماعلیھم فاسألھم ابتقلید کان ام باجتھاد فسیأتیک بالاخبار من لم تزودہ بالامر واد او انت بنفسک انبئنی

سے عاجز ہے اور وہ خوب جانتا ہے کہ بے عمل کیے چھٹکارا نہیں اور بے علم عمل کا یارا نہیں اور بے سیکھے علم نہ آئے گا تو بداہۃً اس کے ذہن میں خود آجائے گا کہ اس پر ایسے سے پوچھنا لازم ہے جو مسئلہ بتا کر ہدایت فرمائے اور یہ ہیں ہمارے مولا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہوئے اور ان کا ارشاد ہر قول سے زیادہ سچ ہے الا سالوا الحدیث یعنی کیوں نہ پوچھا جب خود نہ جانتے تھے کہ عجز کا علاج تو سوال ہی ہے اور بے شک وہ زمانہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے آج تک برابر فرضیت نماز و دیگر فرائض کی طرح علانیہ وظاہر متواتر ہے بلکہ وہ ہر انسان کی جبلی بات ہے خواہ وہ مومن ہے خواہ کافر ہے لہذا ہر گروہ کے عوام کو دیکھو گے کہ اپنے یہاں کے اہل علم و دانش کے پاس آتے اور جنہیں اپنا طبیب سمجھتے ان سے مرض جہل کی دوا پوچھتے ہیں اس لیے کہ وہ یقیناً اپنے دل سے جان رہے ہیں کہ ہم اسی طور پر اپنے فرض سے ادا ہوں گے اب ان سے پوچھیے یہ تقلید سے تھا یا اجتہاد سے، عنقریب تمہیں وہ خبریں لا کردے گا جسے تم نے توشہ نہ بندھوادیا تھا یا آپ خود ہی

[1] سنن ابی داود کتاب الطھارۃ باب المجدور یتیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۴۹، سنن دارقطنی کتاب الطھارۃ باب جواز التیمم لصاحب الجراح حدیث ۱۸۷، دار المعرفۃ بیروت ۱/۴۳۵، مشکوۃ المصابیح باب التیمم الفصل الثانی قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۵

عن قولك لی ارغب الیك ان تعلمنی وانا عائذ باللہ ان یکون سؤلك سؤل متعنت عنید بل سؤل طالب للحق مستفید فبا جتھاد اتیتنی ام بتقلید فان الا مر دین والعبث فیه من صنیع المفسدین فلیس عن اعتقاد حکم محید ولا اعتقاد الا عن منشأ سدید وقد انحصر فی الاجتھاد و التقلید ثم اذلم تھتد وانت تخدم الطلبة مذ ثلثین عاما لدلیل یدلك علی استحباب التقلید فضلاً عن وجوبه فضلا عن افتراضه قطعاً وابراما فسواء علیك ان یکون عندك حکم فی القضیة من تحریم او کراھة او اباحة شرعیة او انت شاك فیما ھناك او شاك و شاك فی انك شاك ایّا ماکان فلا محید لك من تجویز جواز ترك التقلید وتلقی الاحکام من الکتاب المجید لکل عامی جھول بلید لایعرف الغث من السمین ولا الشمال من الیمین ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور اذلولا لما اعتراك شك شائك فی وجوب التقلید علی اولئك فضلا عن الاستحباب

اپنے اس حال بولیے جو آپ نے مجھے لکھا کہ میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے تعلیم فرمائیے اور میں اللہ عزوجل کی پناہ لیتا ہوں اس سے کہ آپ کا سوال کسی باطل کوش سرکش کا سوال ہو بلکہ حق طلب فائدہ خواہ کا سوال ہے تو اب آپ میرے پاس اجتہاد سے آئے یا تقلید سے کہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دین میں لہو مفسدوں کا کام ہے تو کسی نہ کسی حکم کے اعتقاد سے چارہ نہیں اور اعتقاد حاصل نہ ہوگا مگر منشاء درست سے اور اجتہاد و تقلید میں منحصر ہوچکا پھر جب کہ آپ نے اس تیس برس کی خدمت طلبہ میں دلیل استحباب تقلید کی طرف ہدایت نہ پائی چہ جائے فرضیت قطعیہ یقینیہ، تو اب آپ پر یکساں ہے خواہ آپ کو تقلید کا کوئی حکم معلوم ہو کہ وہ شرعاً حرام یا مکروہ یا مباح ہے یا آپ کو شک ہو یا حکم میں شک ہو اور اس میں بھی شک ہو کہ آپ کو شک ہے بہر حال اس سے مفر نہیں کہ آپ تقلید چھوڑنا اور قرآن مجید سے احکام نکالنا ہر ایسے عامی جاہل احمق کے لیے جائز جانیں جسے نہ لاغر و فربہ میں تمیز ہو، نہ دہنے بائیں میں، نہ اندھیری پہچانے نہ روشنی نہ سایہ نہ دھوپ کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان لوگوں پر تقلید خود واجب ہونے میں کوئی خلش ڈالتا ہوا شک آپ کو پیش آتا نہ کہ استحباب نہ کہ تقلید سے بچنے کا ایجاب نہ کہ وجوب تقلید کی کسی خاص ضد پر جھوٹا یقین

فضلا عن الزام الاجتناب فضلا عن التيقن الكذاب بخصوص نوع من اضداد الایجاب ولا وربك لن یستقیم لك ذٰلك الا باحد مسلکین من اشنع المسالك موقعین السالك فی اسؤ المهالك زعم ان الناس عن اٰخرهم من اهل الاجتهاد فی جل مایحتاجون الیه فلهم ید ان باستنباط الاحکام وابتداع سبیل اخری الی تعرفها غیر التقلید والاجتهاد فیعلمون من دون علم ولا استعلام وانا اعیذك برب المشرقین ان تقول بشیئ من هذین الشطظین وان وجدت احدا من رعاع الجاهلین یتفوه بمثل الباطل المبین فالله الله خذ بیده ولی استعلاج الدماغ ارشده واهده فقدا خذه جنون والجنون فنون والدین نصح والنصح یثیب والطیب اللبیب الحاذق الاریب الاجمل منك قریب دع عنك العوام نبئنی عن نفسك فی تلك الاعوام کیف عبدت الله وعاملت العبید اباجتهاد ام بتقلید وعلی کل فالانسان علی نفسه بصیرۃ ولوالقی معاذیرہ هل انت من شروط الاجتهاد ملی قادر علیه ام عاجز خلی، علی الاخر ما انت اویش انت حتی لایجب علیك التقلید ایسوغ الاجتهاد

اور تمہارے رب کی قسم یہ تمہیں راست نہ آئے گا مگر دو راہوں میں ایک سے جو سخت بری راہوں سے ہیں اور اپنے چلنے والے کو نہایت بدمہلکے میں ڈالنے والی ہیں یا تو گمان اس کا کہ تمام لوگ ہر مسئلے میں جس کی انہیں حاجت ہو اہل اجتہاد سے ہیں انہیں احکام نکالنے پر دسترس ہے یا یہ کہ تقلید و اجتہاد کے سوا ان تمام احکام پہچاننے کا اور کوئی طریقہ گھڑ ئیے کہ یہ جہال بے علم بے سیکھے احکام جان لیں اور میں آپ کو پروردگار مشرقین کی پناہ میں دیتا ہوں کہ آپ ان دونوں ظالموں میں سے کسی کے قائل ہوں اور اگر کسی کمینے جاہل کو پائیں کہ ایسا صریح باطل بکتا ہے تو للہ خدا کو مان کر اس کا ہاتھ پکڑ یئے اور علاج دماغ کی طرف اسے ہدایت کیجئے کہ اسے جنون نے آیا اور جنون طرح طرح کا ہوتا ہے اور دین خیر خواہی ہے اور خیر خواہی پر ثواب ملتا ہے اور طبیب حاذق عاقل زیرک اجمل اکمل آپ کے پاس موجود ہیں عوامی سے درگزر یے خود اپنے حال سے خبر دیجئے آپ نے ان برسوں میں اللہ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا آیا اجتہاد سے یا تقلید سے، اور بہر تقدیر آدمی کو اپنے حال پر خوب نگاہ ہے اگرچہ حلیے کتنے ہی بنائے، آپ شروطِ اجتہاد سے پُر ہیں، اجتہاد پر قادر ہیں یا عاجز و خالی ہیں، بر تقدیر اخیر آپ کیا اور آپ کی حقیقت کتنی کہ آپ پر تقلید واجب نہ ہو کیا ایسے کے لیے اجتہاد جائز ہو گا جو

لعار بليد عائر بائر ذی عی شدید هل هوالاعی بعید امر لتعرف الاحکام سبیل جدید وهاانت حاصرة فی اجتهاد و تقلید، وعلی الاول هل یسوغ لك الاجتهاد فی جمیع غصون الشرع امر فی بعض دون بعض من فنون الاصل و الفرع، علی الاخیر ما انت فیه مجتهد فعین و ما لا فسبیلك فیه فبین، وعلی الاول بل هوالمتعین وعلیه المعول اذلولم یحل لك الاجتهاد فی جمیع المواد لوجب التقلید فی بعض الفنون وبالخلومن اهتدائه لم تخل سنون، فیا قریب مالك و رقیب ابن ادریس هات هنیهاتك وافتح الکیس فات بعشر صور مفتریت من مسائل فقه اجتهادیات تکون انت اباعذرها لاتستند باحد فی بناء جدرها لافی بطن ولافی ظهر لافی و ردولافی صدرولافی جرح ولا تعدیل ولا تفریع ولا تاصیل فیظهر الحق ویزول الغرور ولایغرنك بالله تعالٰی الغرور وکانی بك مسترشد مما وعیت ان القیت السمع وانت شهید ان کلامی کان فی نفس التقلید من حیث هؤلا اثر فیه للتقیید فلا معنی

عاری بے عقل متزلزل ہالک سخت عاجز ہو تو یہ دور کی گمراہی ہے یا احکام پہچاننے کے لیے کوئی نئی راہ اور ہے اور یہ ہیں آپ کہ خود اجتہاد و تقلید میں اس کا حصر کر چکے ہیں۔ بر تقدیر اول کیا آپ کو علومِ شرعیہ کے تمام اصول و فروع کی شاخوں میں اجتہاد پہنچتا ہے۔ یا کسی میں پہنچتا ہے کسی میں نہیں۔ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں، اس کی تعیین کیجئے اور جس میں مجتہد نہیں اس میں اپنی راہ بتائے۔ اور بر تقدیر اول بلکہ وہی خواہ مخواہ ماننی ہے اس لیے کہ اگر تمام مواد میں آپ کے لیے اجتہاد حلال نہ ہوتا تو بعض فنون میں ضرور تقلید واجب ہوتی اور یہ برس کے برس اس کی طرف ہدایت پانے سے خالی نہ جاتے تو اب امام مالک کے قریب امام شافعی کے رقیب اپنی پونجیاں دکھائیے اور تھیلی کھولئے فقہی مسائل اجتہادی کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و باطن و اول و آخر و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل کسی بات میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں ابھی ابھی حق ظاہر ہوا جاتا اور دھوکا زوال پاتا ہے اور دیکھو تمہیں اللہ کے معاملے میں فریب نہ دے وہ فریبی، اور مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا بیان آپ نے حضورِ قلب سے کان لگا کر سنا تو راہ پا لیے ہوں گے میرا کلام نفس تقلید کی محض ذات میں تھا اس میں کوئی اثر کسی قید کا نہ تھا تو خاص کسی

للسوال عن خصوص نوع وتعيينه وما بان محصلا وما كان مجملاً فما الاقتراح لتبيينه اما ان المكلف هل يتخير امر يخير فبحث اخر والكلام فيه فاش مشتهر ولهما ثالث في الالتزام والكل خارج عن هذا المرام فاياك ثم اياك ان تخلط الكلام وتخرج المقال عن النظام وعليك بالانصاف خير الاوصاف، فان رايت ما التمسته انت ولم ياتك بدءً انه هو الطريق القويم فذاك المامول من طبعك السليم وودك القديم ولا فاني اعوذ بي وربك ان تكابر تحقيقا او تدابر صديقا وان ابيت فما ان بات ما اتيت ولعلك تجد من يجازي بمثل ولا يمل مكابرة ولا يخشى مدابرة والله الهادي وله الحمد في الاولى و الاخرة وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا الامان الامين فاتح الخلق وخاتم النبيين محمد شارع الاجتهاد للماهرين وامر التقليد للقاصرين وعلى اٰله الطاهرين وصحبه

نوع کی تعیین سے سوال کے کوئی معنی نہیں اور جس کلام کا مطلب صاف تھا کوئی اجمال نہ تھا اس کی شرح چاہنا کیا۔ رہا یہ کہ مکلف بہتر کو چھانٹے یا مختار رہے، یہ دوسری بحث ہے اور اس میں کلام مشہور و معروف ہے اور ان دو کے لیے مسئلہ التزام میں تیسرا اور ہے اور سب اس مطلب سے باہر ہیں تو دیکھو خبردار کلام کو خلط نہ کرنا اور بات کو اس کے سلسلے سے باہر نہ لے جانا اور آپ پر انصاف لازم ہے کہ وہ بہترین اوصاف ہے۔ پس اگر آپ دیکھیں کہ یہ جواب جو آپ کی خواہش پر آیا اور اس نے خود پہل نہ کی یہی سیدھا راستہ ہے جب تو آپ کی طبع سلیم و دوستی قدیم سے اس کی امید ہے ورنہ میں اپنے اور آپ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ آپ تحقیق کے ساتھ مکابرہ کریں یا دوست سے قطع دوستی، اور اگر نہ مانئے تو میں ایسا نہ کروں گا اور کیا عجب کہ آپ کو کوئی ایسا مل جائے جو آپ ہی جیسا برتاؤ کرے، نہ مکابرے سے تھکے نہ قطعِ محبت سے ڈرے، اور اللہ ہادی ہے اور دونوں جہان میں اسی کے لیے حمد ہے، اور اللہ کی درودیں ہمارے سردار و مولیٰ و پناہ و امین، آغازِ خلقت و انجامِ رسالت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جنھوں نے ماہروں کے واسطے اجتہاد مشروع کیا اور کوتاہ دستوں کو ان کی تقلید کا حکم دیا، اور ان کی پاکیزہ آل اور غلبہ والے

الظاهرین و مجتہدی ملتہ والمقلدین لھم باحسان الی یوم الدین وبارك وسلم ابد الاٰبدین اٰمین اٰمین اٰمین والحمد للہ رب العلمین۔

اصحاب اور مجتہدین ملت اور خوبی کے ساتھ قیامت تک ان کے مقلدین پر اور اللہ کی برکتیں اور اس کا سلام ہمیشگی والوں کی ہمیشگی تک آمین آمین! اور ساری خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا مالک ہے۔ ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لعشر بقین من جمادی الاخرۃ ۱۳۱۹ھ

خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اُولٰی واستفادہ مسئلہ اُخرٰی

بخدمۃ[عہ۱] حضرۃ العالم الفاضل جناب مولوی[عہ۲] احمد رضا خاں صاحب قادری[عہ۳] سلمہ

اما بعد حمد اللہ العظیم والصلوۃ والسلام علی نبیہ الکریم فاقول بعد السلام علیك ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ان کتابك المنبی عما عندك فی التقلید و فرضیتہ القطعیۃ قد وصل وبہ السرور قد حصل لازلت موفقا ومھدیا و لکن قد بقیت مسئلۃ اخرٰی ھی قرینۃ لمسئلۃ التقلید وھی مسئلۃ القول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ عنھم

اللہ کی حمد اور اس کے نبی کریم پر درود وسلام کے بعد میں السلام علیک ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے بعد کہتا ہوں کہ آپ کا نامہ تقلید اور اس کی فرضیتِ قطعیہ میں آپ کے اعتقاد سے خبر دینے والا آیا اور خاص اسی کے سبب بے شک سرور حاصل ہوا آپ ہمیشہ توفیق پائیں اور ہدایت کے ساتھ رہیں، لیکن ایک مسئلہ اور باقی رہ گیا ہے وہ اسی مسئلہ تقلید کے متصل مذکور ہے اور وہ مسئلہ اس کہنے کا ہے کہ اولیاء اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم

عہ۱: ھکذا بخطہ ۱۲ ۔ عہ۲: ھکذا بخطہ ۱۲ عہ۳: ھکذا بخطہ ۱۲

تصرف عـــہ فی العالم بمعنی ان الکاملین من البشر قد فوض الیھم انتظام جزء من العالم ومنھم من فوض الیہ العالم کلہ فمنھم من ھو مثل الوزیر ومنھم من ھو مثل العمال ومنھم من ھو مثل الاعوان ولا اقول ان التصرف لیس لہ الاھٰذا المعنٰی بل انا لا استبشع الا ھذا المعنی فان کان علی التصرف بھذا المعنی دلیل من الشرع فافدنی بہ وان کان للتصرف معنی غیر بشع فعلمنیہ۔ والسلام محمد طیب۔ ویا سیدی انّی لما تأملت جوابك عن مسئلۃ وجوب التقلید وجدتك تقول ان کلامك فی التقلید المطلق لافی المقید افترید ان التقلید الخاص لشخص معین غیرواجب فان کان ھذا امرادك فعرفنا بہ والافبین لنا مطلبك ولیس مرادنا من مخاطبتك الاالاطلاع علی ماعندك ونسئلك المساحۃفی التکلیف۔

کے لیے عالم میں تصرف حاصل ہے اس معنی پر کہ کامل آدمیوں کو ایک حصہ عالم کا انتظام سپرد ہوا ہے اور بعض کو تمام جہان سپرد ہے تو ان میں کوئی وزیر کی مانند ہے اوران میں کوئی کارکنوں کی طرح اوران میں کوئی سپاہی کی مثل ہے اور میں نہیں کہتا کہ تصرف کے لیے بس یہی معنی ہیں بلکہ میں ناخوش نہیں سمجھتا مگر اسی معنی تصرف پر شرع سے کوئی دلیل ہو تو مجھے افادہ فرمایئے اور اگر تصرف کے کوئی اور معنی ہوں کہ ناخوش نہ ہوں تو مجھے تعلیم کیجئے۔ والسلام محمد طیب۔

اور اے میرے آقا! جب میں نے مسئلہ وجوبِ تقلید میں آپ کے جواب کو غور کیا تو آپ کا یہ بیان پایا کہ آپ کا کلام مطلق تقلید میں ہے نہ مقید میں، توکیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص معین کی خاص تقلید واجب نہیں۔ پس اگر آپ کی یہ مراد ہے تو ہمیں اس کی معرفت دیجئے ورنہ ہم سے اپنا مطلب بیان کیجئے اور آپ کے مخاطبے سے ہماری اسی قدر مراد ہے کہ جو کچھ آپ کے نزدیک حکم ہے وہ ہمیں معلوم ہوجائے اور ہم اس تکلیف دہی میں آپ سے معافی مانگتے ہیں فقط۔

مترجم غفراللہ لہ گزارش کرتا ہے کہ عرب صاحب کا یہ دوسرا خط ایک مدت کے بعد ماہِ رجب میں آیا، حضرت عالم اہلسنت دام ظلہم اندر تشریف فرما تھے۔ دروازے پر ایک سید صاحب تشریف رکھتے تھے، عرب صاحب کا فرستادہ کوئی لڑکا انہیں خط دے کر روانہ ہوا۔ جب خط ملاحظہ عالیہ

عـــہ: ھکذا بخطہ ۱۲۔

حضرت مکتوب الیہ میں حاضر ہوا اگرچہ مدت سے دورہ دردِ کمر شروع ہوگیا اور بخار بھی تھا مگر فوراً جواب دینا چاہا، خط لانے والے کے لیے ارشاد ہوا ذرا ٹھہریں۔ معلوم ہوا کہ وہ تو اسی وقت چلتا ہوا اور وہ سید صاحب اسے پہچانتے بھی نہیں کہ کون تھا کہاں گیا۔ حکیم مولوی خلیل اللہ خاں صاحب بریلوی رامپور سے وطن واپس تشریف لانے والے تھے ان کا انتظار کر کے دوسرے مفاوضہ عالیہ ان کے ہاتھ مرسل ہوا۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بجواب خطِ دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط

سمع سامع حسن بلاء اللہ فینا فلوجھہ الکریم الحمد حمدا یکفینا، ومن کل داء باذنہ یشفینا، ومن کل عاھۃ بمنہ یقینا، ویزیدنا بفضلہ ھدی ویقینا والصلوۃ والسلام علی والینا، وسیّدنا وھادینا وشافعنا وشافینا الاراف بنا من امھاتنا وابینا خلیفۃ اللہ الاعظم فی العالمینا، المولّی علینا وعلی ماخلفنا وما بین ایدینا وعلی الہ وصحبہ الفائزین فوزاً مبینا، واولیائہ المتصرفین فی العالم باذنہ تمکینا، و علینا بھم ولھم اجمعینا، ویرحم اللہ من قال امینا، امّا بعد فجاء الکتاب وسربہ قلوب الاحباب لما فیہ افصاح

جو کان رکھتا ہو ہم پر اللہ تعالیٰ کی خوبی نعمت سنے اسے کی وجہ کریم کے لیے وہ حمد ہے جو ہمیں بس ہو اور باذنِ الٰہی ہمیں ہر مرض سے شفا بخشنے اور باحسان ربانی ہمیں ہر آفت سے بچائے اور بفضلِ خداوندی ہمیں ہدایت ویقین زیادہ فرمائے، اور صلوۃ وسلام ہمارے والی ہمارے مولیٰ ہمارے ہادی ہمارے شافع ہمارے شافی پر جو ہم پر ہمارے ماں باپ سے زیادہ مہربان ہیں تمام جہان میں سب سے بڑے نائب خدا ہیں ہم پر اور تمام آئندہ مخلوق اور گزشتہ خلقت سب پر والی وحاکم ہیں اور انکے آل واصحاب پر کہ روشن کامیابی سے کامیاب ہیں اور ان کے اولیاء پر کہ ان کے حکم سے قابو پا کر عالم میں تصرف کرتے ہیں اور ان سب کے صدقے میں ان کی برکت سے ہم پر، اور اللہ کی مہر آمین کہنے پر، بعد حمد وصلوۃ واضح ہو خط آیا اور دلِ دوستاں نے سرور پایا کہ اس سے قبولِ حق صاف پیدا تھا اور

بقبول الصواب واقتراحي مسئلة اخری لکشف الحجاب وهکذا دیدن اولی الالباب یردون ناهلین مناهل العباب لیرتووا ویرووا من یروکنی تباب، فاردت وحق لی من فوری الجواب وان کان للحمی بحمای اقتراب وجعفی الخاصرة قد طال وطاب کفارة للذنوب ان شاء الوهاب والی الان منه بقیة للذهاب فانبئت ان الاتی بالکتاب اب وغاب ولم ادر من هو والی این ثاب حتی جاء اخی وانسی وسرور نفسی الحکیم المولوی خلیل الله خان حفظه الله الی یوم الحساب فاجبت ان ارسل علی یدیه الجواب لان مثل الکتاب لا احب ان یکون الا باصطحاب وبربنا نستعین فی کل باب، نعم قد قلت واقول ان مقولی الذی کان عنه السؤال انما کان فی التقلید من دون تقیید لکن یا اخی هل یشعر الحکم علی مرسل بنفیه عن شیئ فی حوزه دخل فمع قطع النظر عن ان سوالك هذا المجدد علی ان لایری له منشؤ مسدد ان اشعر اشعر بنفی الفرضیة ایة فرضیة للقطع مرضیة فماذا الوثوب الی الوجوب وهاانت

ایک اور مسئلے سے پردہ کشائی کی درخواست تھی اور خردمندوں کا یہی دستور ہے کہ پیاسے ہوں تو دریائے عظیم کے گھاٹ پر آتے ہیں کہ آپ سیراب ہوں اور جسے ہلاک ہوتا دیکھیں اسے سیراب کریں، میں نے چاہا اور خود یہی مجھے سزاوار تھا کہ فوراً جواب دوں اگرچہ تپ کر میرے بدن سے قریب تھا اور کمر میں درد کہ مدتوں رہا اور اچھا ہوا اللہ چاہے تو گناہوں کا کفارہ تھا اور ابھی اس کا بقیہ جانے کو باقی ہے اتنے میں مجھے خبر ملی کہ آرندہ پلٹ گیا اور غائب ہوا اور مجھے نہ معلوم ہوا کہ وہ کون تھا اور کہاں واپس گیا یہاں تک کہ میرے برادر مونس و سرورِ قلب حکیم مولوی خلیل اللہ خاں کہ اللہ تعالیٰ قیامت تک ان کا نگہبان ہو، آئے تو میں نے ان کی معرفت جواب بھیجنا چاہا کہ ایسے خطوط میں مجھے یہی پسند ہے کہ کسی کے ساتھ ہی مرسل ہوں اور ہم معاملے میں اپنے رب کی مدد چاہتے ہیں، ہاں بے شک میں نے کہا اور اب کہتا ہوں کہ میرا وہ کلام جس سے سوال ہوا بے کسی تخصیص کے محض تقلید میں تھا مگر برادرم! کیا کسی مطلق پر حکم ایسی کسی شے سے نفی بتاتا ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہے تو قطع نظر اس سے کہ آپ کے اس سوال تازہ کا شاید کوئی صحیح منشا نظر ہی نہ آئے وہ کلام اگر بالفرض مشعر ہوگا تو خاص سے نفی فرضیت کا، کیسی فرضیت جو یقین کے لیے پسندیدہ ہے تو یہ وجوب کی طرف کود جانا کیسا اور ہاں یہ ہیں آپ سلیم طبیعت والے

ذاذوقریحة سلیمة قدابان ابن اخت خالتك الکریمة ان البون بین الواجب والفرض کمثله بین السما والارض بل قد اظھران الفرض علمی وعملی وان الکلام ھٰھنافی العلمی فمالی اراہ یعف وینکر ویخیّرویذھل عمایخبروان اولته بالافتراض القطعی فلم یقل به احدفی الخصوص النوعی نعم اذا اتضح لك الحق فی مبحث قد سبق فاعلن بافتراض التقلید المطلق فمثلك بالاعتراف للحق احق ثم ان اردت ان تصدر بالحق عماوردت فاجبنی اولاًعما سألتك وطریت الجواب ان کیف عملك وعلمك بمحلك ومجالك فی ھذاالباب الٰی غیرذلك مما فصلته فی اول کتاب ثم اذا انت من اخوانه العلم وقد قلت اخدمه منذثلثین سنة فلایظن بك ان تلا تعمل او تعمل وانت عن حکم سبیله فی غفلة وسنة وقد علمت ان ابناء الزمان فی ذاالمنھج لیسواعلی شان بل ھم بین مکفّرومحّرمومجوّزوملزمومخیّرومتخیّرومطلق و

خود آپ کی خالہ کریمہ کا بھانجا ظاہر چکا کہ واجب و فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ یہ روشن کرچکا کہ فرض دو قسم ہے، علمی و عملی، اور یہاں گفتگو علمی میں ہے، تو اب کیا وجہ ہے کہ میں اسے پاتا ہوں کہ پہچان کر شنا سا ہوتا ہے اور خود خبر دے کر بھولا جاتا ہے اور اگر آپ اسے فرضیتِ قطعیہ سے تاویل کریں تو خاص نوع میں اس کا کوئی قائل نہیں، ہاں جب کہ گزشتہ بحث میں آپ پر حق واضح ہوگیا ہے تو تقلید مطلق کی فرضیت کا اعلان دیجئے کہ آپ جیسے کو حق کا اقرار زیادہ سزاوار ہے پھر اگر آپ چاہیں کہ جہاں آئے وہاں سے حق کے ساتھ پلٹئے تو اولاً ان امور کا جواب دیجئے جو میں نے سوال کیے اور آپ نے جواب نہ دئیے اور آپ کا عمل کیونکر رہا اور آپ اس میں اپنا مرتبہ واقتدار کہاں تک جانتے ہیں اور اسکے سوا اور سوالات جو نامہ اول میں میں نے بہ تفصیل لکھے پھر جب کہ آپ برادرانِ علم سے ہیں اور خود اپنے منہ سے تیس سال سے اس کے خادم رہے ہیں تو یہ تو آپ پر گمان نہ ہوگا کہ آپ عمل ہی نہیں کرتے یا عمل کرتے ہیں تو اس طرح کہ اس کی راہ کے حکم سے غفلت و خواب میں ہیں، اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ابنائے زمان اس مسلک میں ایک حال پر نہیں بلکہ کوئی کفر کہتا ہے کوئی حرام، کوئی جائز، کوئی واجب، کوئی تخییر کی راہ چلتا ہے کوئی تخیر کی۔ کوئی مطلق

حاصر فی الاربعة الاکابر وقائل بالتلفیق ومائل فیه الی التفسیق ومبیح فی اعمال لافی عمل ومرخص وناہٍ بعد العمل فھٰذہ عدة مواضع ولھم فی کلھا مشارع ومنازع ومن طلب الحق وجانب المراء فلیس الکلام معھم علی حد سواء فعین لی ثانیا فی جمیعھا ما انت سابلکہ لتخاطب علی منسك انت ناسکہ ثم ائت اخاك سائلا مستفیدا الا صائلا عنیداً اولِن فی یدہ وانقد بقودہ فمنھما سألك عن شیئ فاجب وایمنا سار بك فاقصد واقترب فبعون الھھه لیسلکن بك صراط سوی ویستدرجك حتی یوقفك علی منزل الھدٰی ولربما لایعرف بدءً بعض مقاصدہ ثم یحمد اٰخراحسن مواردہ فمن طلب الحق فھٰذا السبیل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل اما سؤلك عن تصرف الاولیاء فی العالم واعترافك انك لا تستشبع من معانیه الا ما تعلم فان کان مرادك بتفویض امر مایوجب معاذ اللہ

کہتا ہے ، کوئی چار اکابر میں محصور کرتا ہے ، کوئی تلفیق مانتا ہے ، کوئی اسے فسق بتانے کی طرف جھکتا ہے ، کوئی کہتا ہے مختلف اعمال میں جائز ہے نہ ایک میں ، کوئی عمل کے بعد رخصت دیتا کوئی منع کرتا ہے ۔ تو یہ متعدد مواضع میں اور لوگوں کے لیے ان سب میں مختلف راہیں مختلف ماخذ ہیں اور جو حق کا طالب اور جدال سے مجتنب ہو تو ظاہر ہے کہ ان سب کے ساتھ گفتگو ایک روش پر نہیں تو ثانیا ان تمام مواضع میں اپنا مسلک معین کیجئے کہ آپ سے اسی روش پر کلام ہو۔ اس کے بعد اپنے بھائی کے اِس طلبِ فائدہ کے لیے آئیے نہ حملہ آور ہٹ دھرم بن کر اور اس کے ہاتھ میں نرم ہوجائیے جو کچھ پوچھے بتائیے ، جہاں لے چلے قصد کیجئے اور قریب ہوجائیے تو قسم ہے کہ وہ اپنے رب کی مدد سے آپ کو سیدھی راہ لے جائے گا اور آپ کو آہستہ آہستہ چلائے گا یہاں تک کہ منزلِ ہدایت پر کھڑا کردے گا اور بے شک بارہا ابتداء میں اس کے بعض مقصد پہچان میں نہ آئیں گے پھر انجام کار اس کی خوبی مورد کی حمد ہوگی تو جو طالبِ حق ہو تو راہ یہ ہے اور اللہ ہمیں کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا ، رہا عالم میں تصرف اولیاء سے آپ کا سوال اور آپ کا اقرار کہ اس کے معانی سے آپ وہی ناخوش سمجھتے ہیں جو آپ کے علم میں ہے اگر سپرد کر دینے سے آپ کی وہ مراد ہو جو معاذ اللہ

تعطیل ذی الامر کملك فی الدنیا ولی ازمة امرالی بعض الامراء فتنفذ احکامه فیه غنیة عن احکام الملك فی خصوص ماجری بل من دون
عمله بما حدث واعتری وکذلك بالعون والوزیر من هو للملك معین ونصیریتحمل عنه بعض ماعلیه من الاوزار والاثقال ویفیده عونا فیما
یهمه من الاعمال والاشغال فهذا الاشك بشع شنیع لا محص بشع بل کفر فظیع وحاش للہ ان یتوهمه احد من المسلمین بل کافر ایضا اذا
کان من الموحدین فاستبشاعك اذن انما یرجع الی معنی باطل اخترعه توهم عاطل ماله فی المسلمین عین ولا اثر ومن ساء بهم ظنا فقد کذب
وفجر وان کان معناك واجیرك باللہ ان یکون مرماك ان البشع ان یکون المولی سبحنه وتعالی شرف جمعا من عباده المکرمین بان اذن لهم فی
التصرف فی العلمین من دون ان یجری فی مبلکه الا مایشاء اویکون لغیره ذرة من ملك فی ارض وسماء اویتوهم هناك

مالک امر کو معطل کر دینے کی موجب ہو جیسے دنیا کا کوئی بادشاہ کسی کام کی باگیں ایک امیر کو سپرد کرے تو اس میں اس امیر کے احکام نافذ رہیں گے اور خاص خاص وقائع میں احکامِ شاہی کے محتاج نہ ہوں گے بلکہ جو واقعہ نیا پیدا ہوا اور جو پیش آیا بادشاہ کو اس کی خبر بھی نہ ہوگی اور ایسے ہی سپاہی و وزیر سے وہ مراد ہو جو بادشاہ کی اعانت و یاروی کرے اس پر سے بعض بوجھ اور بار اٹھا لے بعض کاروشغل میں جن کی بادشاہ کو فکر تھی اسے مدد دے کر فائدہ پہنچائے تو بے شک ناخوش و قبیح ہے، نہ صرف ناخوش بلکہ سخت ہولناک کفر ہے اور خدا کی پناہ کہ اس کا وہم گزرے مسلمان بلکہ کسی کافر کو بھی جب کہ خدا کو ایک جانتا ہو، اس تقدیر پر آپ کا ناخوش جاننا ایک ایسے معنی باطل کی طرف راجع ہے جسے بے اصل وہم نے گھڑلیا، مسلمانوں میں نہ اس کا وجود نہ نشان، اور جو مسلمانوں پر بدگمانی کرے وہ جھوٹا اور بدکار ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہو (اور میں آپ کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں کہ یہ آپ کی مراد ہو) کہ ناخوش یہ ہے کہ اللہ عزوجل اپنے گرامی بندوں سے ایک گروہ کو شرف بخشے انہیں عالم میں تصرف کا اذن دے بغیر اس کے کہ اس کے ملک میں بے اس کے چاہے کچھ ہو سکے یا اس کے غیر کے لیے زمین یا آسمان میں کوئی ذرہ بھر ملک ہو یا یہاں کسی قدر معطل ہونے یا بوجھ اٹھانے،

شیئ من تعطیل اوتحصل وزراء وتخفیف ثقیل کما اذن سبحنه لجبریل ومیکائیل وعزرائیل وغیرھم من مقربی حضرۃ الجلیل علیھم الصلوۃ والسلام بالتبجیل فی تدبیرالقطر والمطر والزرع والنبات والریاح والجنود والحیوۃ والممات وتصویر الاجنۃ فی بطون الامھات وتیسرالرزق وقضاء الحاجات الی غیرذلك من حوادث الکائنات وھم فیما بینھم علی منازل شتی کما انزلھم ربھم حتما وبتّا سلاطین ووزراء واعوان وامراء فھذا مایقولہ المسلم والامراء ھذا کلام اللہ قولا فصلا وحکما عدلا قائلا "فَالْمُدَبِّرٰتِ اَمْرًا ۟"[1] "توفتہ رسلنا" قُلْ یَتَوَفّٰكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِیْ وُكِّلَ بِكُمْ"۔[2] " وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ وَ یُرْسِلُ عَلَیْكُمْ حَفَظَةً"۔[3] " لَهٗ مُعَقِّبٰتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهٖ یَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ"۔[4] اِذْ یُوْحِیْ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓىٕكَةِ اَنِّیْ مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا"۔[5]

بار بار ہلکا کرنے کا وہم گزرے جیسے اس پاک بے نیاز نے جبریل ومیکائیل وعزرائیل وغیرہم مقربانِ بارگاہ عزت علیہم الصلوۃ والتحیۃ کو بوندوں اور بارش اور روئیدگی اور ہواؤں اور لشکروں اور زندگی اور موت کی تدبیر اور ماؤں کے پیٹ میں بچوں کی تصویر اور خلق کے لیے روزی آسان اور حاجتیں روا کرنے اور ان کے سوا اور حوادثِ کائنات کا اذن دیا ہے اور وہ قطعاً یقیناً اپنے آپس میں مختلف مرتبوں پر ہیں جسے اس کے رب نے جو مرتبہ بخشا ہے بادشاہ ووزیر وسپاہی وامیر، تو یہ بات بے شک مسلمانوں کے کہنے کی ہے اور یہ ہے اللہ کا کلام فیصلہ کرنے والا، ارشاد اور عدالت والا حاکم فرمارہا ہے، قسم ان کی جو کاموں کی تدبیر کرتے ہیں، اسے ہمارے رسولوں نے وفات دی، تو فرما تمہیں ملک الموت وفات دیتا ہے جو تم پر مقرر فرمایا گیا ہے۔ اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر اور بھیجتا ہے تم پر نگہبان، آدمی کے لیے بدلی والے ہیں اس کے آگے اور پیچھے کہ اس کی حفاظت کرتے ہیں خدا کے حکم سے جب وحی بھیجتا ہے تیرا رب فرشتوں کو کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تو تم ثابت قدمی بخشو ایمان والوں کو۔

---

[1] القرآن الکریم ۷۹/۵

[2] القرآن الکریم ۳۲/۱۱

[3] القرآن الکریم ۶/۶۱

[4] القرآن لکریم ۱۳/۱۱

[5] القرآن الکریم ۸/۱۲

"اِنَّهٗ لَقَوۡلُ رَسُوۡلٍ كَرِيۡمٍ (۱۹) ذِىۡ قُوَّةٍ عِنۡدَ ذِى الۡعَرۡشِ مَكِيۡنٍ (۲۰) مُّطَاعٍ ثَمَّ اَمِيۡنٍ (۲۱)"[1]۔"اِنَّمَاۤ اَنَا رَسُوۡلُ رَبِّكِ ‌ۖ لِاَهَبَ لَكِ غُلٰمًا زَكِيًّا (۱۹)"[2] " اِنِّىۡ جَاعِلٌ فِى الۡاَرۡضِ خَلِيۡفَةً"[3] " يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلۡنٰكَ خَلِيۡفَةً فِى الۡاَرۡضِ"[4]" اِنَّا سَخَّرۡنَا الۡجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحۡنَ بِالۡعَشِىِّ وَ الۡاِشۡرَاقِ (۱۸) وَ الطَّيۡرَ مَحۡشُوۡرَةً ‌ؕ كُلٌّ لَّهٗۤ اَوَّابٌ (۱۹)"[5]" فَسَخَّرۡنَا لَهُ الرِّيۡحَ تَجۡرِىۡ بِاَمۡرِهٖ رُخَآءً حَيۡثُ اَصَابَ (۳۶)" [6]"وَ الشَّيٰطِيۡنَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَّ غَوَّاصٍ (۳۷)"[7]"وَاٰخَرِيۡنَ مُقَرَّنِيۡنَ فِى الۡاَصۡفَادِ (۳۸)"[8]" هٰذَا عَطَآؤُنَا فَامۡنُنۡ اَوۡ اَمۡسِكۡ بِغَيۡرِ حِسَابٍ (۳۹)"[9]" وَاُبۡرِئُ الۡاَكۡمَهَ وَالۡاَبۡرَصَ وَاُحۡىِ الۡمَوۡتٰى بِاِذۡنِ اللّٰهِ"[10]"وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنۡ يَّشَآءُ"[11]

بے شک وہ ایک عزت والے زبردست رسول کی بات ہے کہ مالک عرش کے حضور جس کی عزت ہے وہاں اس کا حکم چلتا ہے امانت والا ہے۔ میں تو یہی تیرے رب کا رسول ہوں اور میں تجھے ستھرا بیٹا عطا کردوں، بے شک میں زمین پر نائب بنانے والا ہوں۔ اے داؤد! بے شک ہم نے تجھے زمین میں نائب کیا۔ بے شک ہم نے اس کے ساتھ پہاڑوں کو قابو کردیا پاکی بولتے ہیں پچھلے دن اور سورج چمکتے اور پرندوں کو مسخر کردیا گروہ کے گروہ جمع کیے ہوئے، سب اس کی طرف رجوع لاتے ہیں، تو ہم نے سلیمان کے قابو میں ہوا کو کردیا کہ سلیمان کے حکم سے نرم نرم چلتی ہے جہاں وہ چاہے اور دیو مسخر کردیئے، اور ہر راج اور غوطہ خور اور بندھنوں میں جکڑے ہوئے، یہ ہماری دین ہے تو چاہے دے چاہے روک رکھ بیحساب میں مادرزاد اندھے اور سپید داغ والے کو اچھا کرتا ہوں اور میں مردے جِلادیتا ہوں، خدا کے حکم سے، لیکن اللہ اپنے رسولوں کو قابو دیتا ہے۔

---

[1] القرآن الکریم ۸۱/ ۲۱،۲۰،۱۹

[2] القرآن الکریم ۱۹/۱۹

[3] القرآن الکریم ۲/ ۳۰

[4] القرآن الکریم ۳۸/ ۲۶

[5] القرآن الکریم ۳۸/ ۱۸ ۔ ۱۹

[6] القرآن الکریم ۳۸/ ۳۶

[7] القرآن الکریم ۳۸/ ۳۷

[8] القرآن الکریم ۳۸/ ۳۸

[9] القرآن الکریم ۳۸/ ۳۹

[10] القرآن الکریم ۳۸/ ۳۹

[11] القرآن الکریم ۵۹/ ۶

"اَغْنٰهُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ"[1] حَسْبُنَا اللّٰهُ سَيُؤْتِيْنَا اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَ رَسُوْلُهٗۤ"[2] يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ "[3] وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰۤى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ "[4] منهم فنبئنی بعلم ماذاتستبشع فیه انما عهدی بك عقولا غیر سفیه واللہ الهادی وولی الایادی وللعبد الضعیف فی هذا الباب کتاب جامع نافع مستطاب یهدی المستهدی لی الصواب ویردی المستهوی لی التباب جارٍ طبعه باذن الوهاب سمیته الامن والعلی لناعتی المصطفی بدافع البلاء(۱۳۱۱ھ)ولقبته باکمال الطامه علی شرك سوی بالامور العامه(۱۳۱۱ھ)تجدفیه ستین اٰیۃ وثلث مائۃ احادیث تمیزالطیب من الخبیث وفیماتلوت کفایۃلاولی الدرایۃو

جس پر چاہے۔ انہیں غنی کردیا اللہ اور اللہ کے رسول نے اپنے فضل سے۔ ہمیں خدا بس ہے اب دیتا ہے ہمیں اللہ اپنے فضل سے اور اللہ کا رسول۔ اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں کاموں کے اختیار والے ہیں۔ اور اگر اسے لاتے رسول کے حضور اور اپنے ذی اختیاروں کے سامنے تو ضرور اس کی حقیقت جان لیتے وہ جو ان میں بات کی تہہ کو پہنچ جانے والے ہیں۔ تو اب علمی راہ سے کہیے اس میں آپ کو کیا برا لگتا ہے، اور میں نے آپ کو جب دیکھا تھا عاقل غیر سفید ہی پایا تھا اور اللہ ہادی اور نعمتوں کا مالک ہے۔ اور بندہ ضعیف کی اس باب میں ایک کتاب جامع نافع مستطاب ہے کہ ہدایت چاہنے والے کو راہِ حق دکھاتی اور تباہی میں گرنے والے کو ہلاک کرتی ہے، بحکم الٰہی زیر طبع ہے میں نے الامن والعلٰی لناعتی المصطفٰی بدافع البلاء (۱۳۱۱ھ) اس کا نام اور اکمال الطامہ علٰی شرک سوی بالامور العامہ (۱۳۱۱ھ) لقب رکھا ہے اس میں ساٹھ آیتیں اور تین سو حدیثیں پائیے گا کہ طیب کو خبیث سے جدا کرتی ہیں اور جو آیتیں اس وقت میں تلاوت کیں عاقلوں کو وہی

---

[1] القرآن الکریم ۹/۷۴

[2] القرآن الکریم ۹/۵۹

[3] القرآن الکریم ۴/۵۹

[4] القرآن الکریم ۴/۸۳

باللہ الهدایة والحفظ والوقایة والحمد للہ فی البدایة والنهایة وصلی اللہ تعالٰی علی الولی الاعظم والمولی الاکرم والمولی الاقدم والہ وصحبه قادۃ الامم واولیائه المتصرفین باذنه فی العالم وعلینا بهم وبارك وسلم اٰمین۔

کتـــــــــــــــــــــــــبه

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنه بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم

للیلتین خلتا من شعبان ۱۳۱۹ھ کافی ہیں اور اللہ ہی کی طرف سے ہدایت اور حفظ و نگہبانی ہے۔ اور سب تعریفیں اللہ کو آغاز و انجام میں۔ اور اللہ کی درودیں والی اعظم و مولائے اکرم و حاکمِ اقدم اور ان کے آل و اصحاب پیشوایانِ اُمت اور ان کے اولیاء پر کہ ان کے حکم سے عالم میں تصرف فرماتے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر اور اللہ کی برکت اور سلام، امین (ت)

کتـــــــــــــــــــــــــبه

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنه بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم

من شعبان ۱۳۱۹ھ

مترجم: کہتا ہے غفرلہ اس صحیفہ شریفہ کے بعد تین مہینے کامل انتظار رہا، عرب صاحب کی طرف سے جواب نہ آیا، آخر تین مہینے تین دن کے بعد عالیجناب نواب مولوی محمد سلطان احمد صاحب قادری دام مجدہم کے ہاتھ کہ پنجم ذی القعدہ کو رامپور تشریف لیے جاتے تھے تیسرا صحیفہ شریفہ بہ تقاضائے جواب سوالات مرسل ہوا۔

مفاوضہ سوم از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بتقاضائے جواب سوالات دو مفاوضہ سابقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسوله الکریم، وبعد فهذا رابع شهر مذ ارسلت الکتاب ولم تحر الجواب وقد کان کصاحب السابق الماضی علیه خمسة شهور مشتملا علی اسئلة دینیة لامعة النور فلم تجب عن هذا ولا عن ذاك مع بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسوله الکریم، بعد حمد و صلوۃ یہ چوتھا مہینہ ہے کہ میں نے خط بھیجا اور آپ نے جواب نہ دیا اور یہ خط بھی پہلے کی طرح جسے پانچ مہینے گزرے ہیں روشن و تاباں سوالاتِ دینیہ پر مشتمل تھا آپ نے نہ اس کا جواب دیا نہ اس کا، حالانکہ یہ سلسلہ خود آپ ہی نے شروع کیا تھا۔

مع انک انت البادی فیما ھناک وانا امھلک عدۃ ایام اُخرلتجیب مفصلا عن کل مستطر فان مضی یوم الخمیس تاسع ھذا الشھر النفیس ولم یأت منک الجواب تبین انک غلقت الباب وطویت الصحف وجف القلم بما سیجف وللہ الحمد فی الاولٰی والاخرۃ والصلوات الزاھرۃ والتحیات الفاخرۃ علٰی سیدنا وصحبہ وعترتہ الطاھرۃ امین۔

کتـــــــــــــــــــبہ

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

لخمس خلون من ذی القعدۃ یوم السبت ۱۳۱۹ھ میں آپ کو چند دن کی اور مہلت دیتا ہوں کہ جتنے سوالات لکھے ہیں سب کا مفصل جواب دیجئے، اگر روز پنجشنبہ کہ اس نفیس مہینے کی (دسویں عـــہ) ہوگی گزر گیا اور آپ کی طرف سے سوالات کا جواب نہ آیا تو ظاہر ہوگا کہ آپ نے دروازہ بند کرلیا اور دفتر لپیٹ دیئے اور قلم خشک ہوجائے گا جس بات پر عنقریب خشک ہونے والا ہے اور اللہ ہی کے لیے اوّل وآخر میں حمد ہے اور چمکتی درودیں اور گرامی تحیتیں ہمارے مولٰی اور انکے اصحاب وآلِ طاہرین پر، آمین! (ت)

کتـــــــــــــــــــبہ

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

پنجم ذی العقدہ بروز شنبہ ۱۳۱۹ھ

مترجم: غفرلہ کہتا ہے مسلمان ملاحظہ فرمائیں کہ اس صحیفہ منیفہ میں سوا تقاضائے جواب کے کیا تھا، عرب صاحب کی نسبت کون سا سخت کلمہ تھا مگر ہوا یہ کہ عرب صاحب جوابوں کے عجز سے بھرے بیٹھے تھے وہ سوال ان پر پہاڑ سے زیادہ گراں تھے ڈر تھا کہ مبادا جواب طلب ہوا تو کیا کہوں گا جب پہلے کو پانچ اور دوسرے کو تین مہینے گزر گئے دل میں کچھ مطمئن ہوئے ہوں گے کہ شاید قسمت کا لکھا ٹل گیا مگر افسوس کہ ناگاہ ادھر سے تقاضوں کا پہاڑ ٹوٹ ہی پڑا۔ اب رنگ بدل گیا اور وہ عجز جس سے بھرے بیٹھے تھے جہل بن کر اُبل گیا۔ اس صحیفہ شریفہ کا پہنچنا اور طیب صاحب کا نام کی طیب وپاکیزگی سے اپنی ذاتی اصالت کی طرف پلٹ جانا، اگلے مراسلات میں طرفین کے محاورات

عـــہ: پنجشنبہ کی دسویں خود اسی صحیفہ شریفہ کی تاریخ سے ظاہر تھی کہ پنجم روز شنبہ ارشاد فرمائی، لفظ تاسع سبق قلم تھا اور خود پنجشنبہ صراحۃً مذکور ہونا رفع التباس کو بس تھا۔ مہلت پنجشنبہ تک عطا ہوئی وہ تاسع ہو یا عاشر ۱۲ مترجم۔

دیکھئے اور اب اس تحریر ثالث کو ملاحظہ کیجئے۔

خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ واظہار خشم بے درنگ

وصلنی خطك المورخ عہ[1] ۵ ذو القعدة ۱۱ عہ[2] ۱۱ ذو القعدة فکیف اجیبك یوم التاسع ولکن امتثالا لامرك سیأتیك الجواب الذی تعلم بہ انّی ما سکت عن الجواب الا صیانة لاغلاطك ان تظھر ولجھلك ان یشھر ستعلم لیلٰی ای دین تداینت وای غریم فی التقاضی غریمھا۔

محمد طیب ۱۱

مجھے تمہارا خط پانچویں ذوالقعدہ کا لکھا گیارہویں ذوالقعدہ کو پہنچا تو میں نویں تاریخ کو کیسے تمہیں جواب دوں، مگر آپ کا حکم ماننے کو عنقریب آپ کے پاس وہ جواب آتا ہے جس سے تمہیں معلوم ہوگا کہ میں جواب سے صرف اس لیے خاموش رہا تھا کہ تمہاری غلطیوں کو ظاہر ہونے اور تمہاری جہالت کو تشہیر سے بچاؤں اب جانا چاہتی ہے لیلٰی کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرض خواہ ہے۔ محمد طیب ۱۱

مترجم: غفرلہ کہتا ہے کہ تقاضائے جواب پر عجز کی جھنجھلاہٹ نے عرب صاحب کو ایسے غیظ میں ڈالا کہ ذرا سے کارڈ میں بدحواسیاں صادر ہوگئیں، مثلاً پہلی بدحواسی کہ ابتداء میں القاب و آداب درکنار اللہ عزوجل کا نام بھی چھوٹا، پہلے دونوں خط مسلمانی طریقے پر بسم اللہ شریف یا حمد و صلوۃ سے آغاز تھے اس کی ابتداء یہیں ہے کہ وصلنی خطک (تمہارا خط پہنچا) دوسری بدحواسی براہِ طنز و سخریہ ایک پرانا شعر عہ[3] لکھ دینے کا شوق چرایا تو ایسے بہکے کہ اپنے ہی کو لیلٰی بنایا۔

عہ[1]: ھکذا بخطہ دام فی خبطہ ۱۲ عہ[2]: ھکذا بخطہ لازال فی خبطہ ۱۲

عہ[3]: یہ شعر ایک عجیب قصیدے کا ہے جس کی تفصیل مضامین جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی بیان کرتے تھے اگرچہ قصیدہ یہاں سے متعلق نہیں مگر الشیئ بالشیئ یذکر اخ پر بات یاد آجاتی ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

حق برزبان جاری شود، یہ نہ دیکھا کہ کون مدیون ہے کون قرضدار ہے سوالات کا قرضہ کس پر سوار ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دوستان علم و ادب کے لیے اسی کے بعض اشعار کہ اس وقت یاد آئے تحریر ہوتے ہیں، زبان عرب کا مستند شاعر اپنی ایک کنیز کی شان میں کہتا ہے۔

عجبت للیلیٰ زنجبار اشتریها　　وکاتبتها کیمایتم نعیمها

فما صنعت الا الاباق مدینة　　وما ابقیت الا ودینی ندیمها

ستعلم لیلیٰ ای دین تداینت　　وای غریم فی التقاضی غریمها

تمکت بحکم الرق ثم تهدّدت　　اباقا و سیما الزنج فی القلب سیمها

تودّ او لو درس الخیانة لیتنا　　مدرِّسة للغدر فیما نقیمها

ترفضت الخنّاء ثم تنشّرت　　تعدّی الدواء الداء عی حکمیها

فلیلیٰ وان کان اسمها طیبا غدت　خبیثة نفیس یر تضیها لئیمها

ورُبّ مسمّی کاذب یعبق اسمه

برائحة مافی المسمّی نسیمها

کمهلکةٍ تدعی بعکس مفازةً

وکافورة زنجیة بان شیمها

الیلی الیلی ای دفارِ هجوتِ من

اتته المعالی صفوها وصمیمها　　مجھے زنجبار کی لیلیٰ سے تعجب آتا ہے میں نے اسے خریدا اور مکاتب کیا تھا کہ اس کی آسائش پوری ہو (یعنی اتنا مال اپنے کسب سے کمائے تو تو آزاد ہے) اس نے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ میرا دین لے کر بھاگ گئی اور وہ نہ بھاگی مگر اس حال پر کہ میرا دین اس کے ساتھ ہے اب جانا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرضخواہ ہے۔ کنیزی کے باعث مکیہ بنی پھر بھاگ کر ہندیہ ہوگئی اور زندگی صورت کی علامتیں دل میں موجود ہیں خیانت کے درس والے تمنا کرتے ہیں کاش ہم اسے اپنے یہاں بے وفائی کی تعلیم دینے پر مدرس مقرر کریں وہ سڑاہندی پہلے تورافضن بنی پھر نیچریہ ہوگئی، دوا کی حد سے مرض بڑھ گیا۔ اس کا حکیم اس کے علاج سے عاجز آیا تو لیلیٰ اگرچہ نام کی پاکیزہ ہے نفس کی خبیثہ ہے کہ اسے نفس کا کمینہ پسند کرے گا اور بہت جھوٹے نام کے مسمے ہوتے ہیں کہ نام ایسی خوشبو سے مہکتا ہے کہ مسمے میں جس کی ہوا بھی نہیں جیسے جائے ہلاک کو برعکس مفازہ یعنی جائے نجات کہتے ہیں اور زن زنگیہ کو جس کی سیاہیاں ظاہر ہیں۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

کس سے تقاضا ہے کس پر چڑھائی ہے غریم نے کس کی جان پر بنائی ہے۔

چھائی جاتی ہے یہ دیکھو تو سراپا کس پر

خیر، ع

مہرباں آپ کی خفت مرے سر آنکھوں پر

تیسری بدحواسی اسی خط تقاضا پہنچتے ہی یاران سرپل میں کچریاں پکیں وہابیت کی فوج مقہوریت موج (جو حضرت نواب خلد آشیاں مرحوم مغفور کے عہد سنیّت مہد میں کرے جوتے کے نیچے دبی تھی سر اٹھانے بلکہ مذہب بتانے کی جان نہ تھی اب کچھ کچھ کھل کھیلی اور گریز کرکے پر پرزے نکال چلی ہے) ہل چلی مچی پرانے پرانوں کا سہارا لگانے سنت کے خلاف پرندوہ منانے سے کمیٹی میں یہ رائے پاس ہوئی کہ عرب صاحب نے بہت مدتوں سے دشمنی تقلید میں سر کھپایا، برسوں دود چراغ کھایا، کچھ خرافات مزخرفات کا ملغوبا جمع کر پایا ہے۔ سوالات کے جواب کو تو اڑان گھائی بتائیے اور وہ پچھلی محنتوں کا سارا نتیجہ بنام جواب آگے لائیے۔ جب بعون اللہ تعالیٰ دندان شکن رد ہوگا۔ اس وقت تو وہ عوام کے آگے ناک رہ جائے گی کہ دیکھو۔ ع

ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں

خط تقاضا چھٹی ذی القعدہ روز ایک شنبہ کو پہنچا تھا، آٹھویں تک کمیٹی میں یہ رائے جم پائی اور وہ جواب بہ صد پیچ و تاب تحریر ہوا کہ جواب پیچھے سے دیں گے، صحفیہ تقاضا میں پنجشنبہ تک کی مہلت مقرر فرمادی تھی، اس کا یہ جواب سوچا کہ خط ہمیں ۱۱ ذی القعدہ روز جمعہ کو پہنچا ہم پنجشنبہ تک جواب کیونکر دیتے یہاں تک تو عیاری وچالاکی سے کام لیا گیا۔ اب عجز کی بدحواسی اپنی جھلک دکھاتی ہے کمیٹی وہابیت نے ایسے کذب صریح کی رائے دی تھی تو لفافے میں بھیجنا تھا کہ کذب پر لفافہ رہتا عام شخصوں پر ثبوت نہ ہوسکتا مگر بدقسمتی سے کارڈ میں لکھا جس پر روانگی و وصول کی مہر ہائے ڈاک نے واضح کردیا کہ بعنایت الٰہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دعی عنك تهجاء الرجال واقبلی

لك الحظ لالا خَيَلِيّة کافورہ نام رکھتے ہیں اے لیلٰی اے لیلٰی اری گندی تو نے اس کی ہجو کہی جسے صاف وخاص بلندیاں حاصل ہوئیں، مردوں کی بدگوئی سے درگزر اور آکہ میں لیلٰے اخیلیہ کا نہیں تیرا حصہ ہے ۱۲ مترجم۔

حضرت کا یہ فریب نامہ سہ شنبہ ۸ ذی القعدہ کو ڈاک خانہ رامپور سے روانہ ہو کر چہار شنبہ نویں ذی القعدہ کو خدمت اقدس بندگان حضرت مکتوب الیہ میں باریاب ہولیا یعنی لکھے جانے سے دو چار دن پہلے ہی پہنچ گیا۔ انا اللہ وانا الیہ راجعون۔ عرب صاحب کی ان خوبیوں پر بھی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی نے اسی علم سے کام لیا جوار بابِ علم کو اہل جہل کے ساتھ شایان ہے بغور ملاحظہ فریب نامہ مذکورہ ڈاکخانہ سے رسید لے کر یہ صحیفہ چہارم امضاء ہوا۔

مفاوضہ چہارم حضرت عالمِ اہلسنت دام ظلہ بجواب خطِ سوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، وبعد فجاء الکتاب ولم یات الجواب ولست متفرغا للجھل والسباب ووصولہ قبل وجودہ بیومین عجب عجاب وبعد قد بقی علیك من الیوم الی الغد الوقت الموعود فان مضی ولم یأت الجواب علم ان بابك مسدود وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وبارك علی صاحب المقام المحمود والہ وصحبہ العز السعود والحمد للہ الغفور الودود۔

کتـــــــــــــــــــــــبہ

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

لتسع خلون من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ یوم الاربعاء　　　بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم بعد حمد و صلوۃ واضح ہو خط آیا اور جواب نہ آیا اور جہالت کی باتوں اور گالی گلوچ کی مجھے فرصت نہیں اور اس خط کا عالمِ ایجاد میں آنے سے دو دن پہلے یہاں پہنچ جانا سخت تعجب کا اچنبھا ہے اور ہنوز آج سے کل تک آپ کے لیے روز موعود کا وقت باقی ہے اگر وہ گزر گیا اور جواب نہ آیا تو معلوم ہو گا کہ آپ کا دروازہ بند ہے، اور اللہ تعالٰی کے درود و سلام و برکات صاحب مقام محمود اور ان کے آل و اصحاب نور و سعادت والوں پر اور سب خوبیاں اللہ کو جو گناہ بخشنے اور اپنے بندوں سے محبت فرمائے۔

کتـــــــــــــــــــــــبہ

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

لتسع خلون من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ روز چہار شنبہ

مترجم: غفرلہ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفہ پنجم نے امضا پایا۔

مفاوضہ پنجم حضرت عالمِ اہلسنت دام ظلہ باعلام تمامی حجت

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، وبعد فقد مضی امس یومك الموعود بل زاد علیه الیوم الموجود یوم الجمعة المبارك المسعود ولم یأت منك شیئ من المردود فانجلی الحجاب وانتهی الخطاب والحمد للہ الکریم الوھاب ولن یقبل منك ھذا الا الانقیاد لما ارشدناك الیه من الحق والرشاد والحمد للہ العلی الجواد والصلوۃ والسلام علی سید الاسیاد محمد والہ وصحبه الامجاد، امین۔

کتبــــــــــــــــــــــه

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنه بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم

لاحدی عشرۃ مضین من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ ـــــــہ بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، بعد حمد وصلوۃ بلاشبہہ کل آپ کا روز موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک وہمایوں جمعہ اور زائد ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو، اور آپ سے کچھ پذیر نہ ہوگا مگر اس حق و صواب کے لیے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض بخشندہ کو اور درود و سلام سب سرداروں کے سردار محمد اور ان کے آل واصحاب معززین پر آمین۔

کتبــــــــــــــــــــــه

عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنه بمحمدن النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم

یازدہم من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ

مترجم: غفرلہ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالم اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن وآشکار ہو گیا۔

ذلك بان اللہ ھو الحق وان اللہ لایھدی کید الخائنین والحمد للہ رب العلمین وقیل بعدا للقوم الظّٰلمین۔

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالمِ اہلسنت کا حلمِ عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنّت کا ادب اجمل اور کریمہ۔ "وَ اَعۡرِضۡ عَنِ الۡجٰهِلِیۡنَ (۱۹۹)"[1]۔ یہ کریمانہ عمل بنظرِ اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مکرمنا مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل واشتلم ملاحظہ فرما کر آیہ کریمہ "وَ اغۡلُظۡ عَلَیۡهِمۡ"[2] پر عمل چاہا مگر اثر تادیب وکمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی واکرام ہی لکھا سارا قصور نفس امارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہماں خط سوم عرب صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم،

الی جناب الفاصل الوسیع المناقب السنیع المناصب المولوی طیبّ صاحب دامت عنایتہم

امّا بعد فاتت الیوم کریمتکم المسطورۃ ونمیقتکم الغیر المسطورۃ ضحی تاسع ذی القعدۃ یوم الاربعاء فوجدناھا علی خلاف ماھو المامول من العلماء وایضًا علی خلاف ماعھد منکم فی اختیھا السالفتین فعلمنا انھا لیست من قبل قلبکم بل رشحۃ من النفس الامارۃ بالشین اذ لیس فیھا بسم اللہ الرحمن الرحیم ط نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط

بجناب فاضلِ فراخ مناقب نیکی مناصب مولوی طیب صاحب دام عنایتہم۔

بعد حمد وصلوۃ واضح ہو آج نہم ذی القعدہ روز چارشنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت اور بے پردہ عـــہ تحریر آئی ہم نے اس رنگ کے خلاف پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے مخالف آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفس امارہ کے چھینٹوں سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لیے

عـــہ: بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم

---

[1] القرآن الکریم ۷/۱۹۹

[2] القرآن الکریم ۹/۷۳

جواب سوال الاکذب وفحش وجھل بضلال فسیدنا العلامۃ عالم اھل السنۃ مدظلہ ودام فضلہ لما کشف عن خدرھا ووقف علی ھذرھا وھجرھالم یجد علیکم لاجلھا بل فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَ قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِیْۤ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِیْۤ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلٰی وَالِدَیَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَ اَدْخِلْنِیْ بِرَحْمَتِكَ فِیْ عِبَادِكَ الصّٰلِحِیْنَ(۱۹) "[1] علما منہ بان لامعصوم الا من عصم اللہ فکیف یؤخذ بجھل النفس صدیق قدیم ماکان یرضاہ ولکنا نحن خدام العتبۃ العلیۃ فی عجب عاجب من ھذہ القضیۃ کتاب یکتب ۱۱ ذی القعدۃ الحرام ویصل لحضرۃ المکتوب الیہ تاسع الشھر من ذلك العام وانا لموقنون انکم من مثل ھذا الکذب الجلی معزولون وانما ھو من تعاجیب نفس امارۃ ولم تدر السفیھۃ ان منھا علی

کہ اس تحریر میں جھوٹ اور زبان درازی اور بہکی ہوئی جہالت کے سوا کسی سوال کا جواب نہ تھا تو ہمارے سردار علامہ عالمِ اہلسنت مدظلہ ودام فضلہ نے جب کہ اس کا پردہ کھولا اور اس کی بے ہودہ سرائی وپریشان گوئی پر وقوف پایا اس کے سبب آپ پر کچھ غضب نہ فرمایا بلکہ اس کی بات سے ہنستے ہوئے مسکرائے اور دعا کی کہ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں جو کہ تو نے مجھ پر اور میرے باپ دادا پر فرمائیں اور میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں داخل فرمالے۔ وجہ یہ کہ حضرتِ والا کو معلوم ہے کہ معصوم تو وہی ہے جسے اللہ عزوجل نے عصمت عطا فرمائی تو نفسِ امارہ کی جہالت کے باعث ایک پرانے دوست پر جو ایسی باتوں کو ناپسند رکھتا تھا کیا مواخذہ ہو مگر خادمانِ آستانہ والا اس معاملے میں سخت عجب میں ہیں خط لکھا جائے تو جائے ذی القعدۃ الحرام کی گیارہویں کو اور حضرت مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اسی سال اسی ذی القعدہ کی نویں کو، ہم کو یقین ہے کہ آپ ایسے سفید جھوٹ سے برکنار ہیں یہ تو اسی نفس امارہ کی انوکھیاں ہیں اور وہ احمق یعنی نفس امارہ ؎ کی شرارت یہ نہ سمجھی کہ اسکے جھوٹ

؎ : نفس زبان عربی میں مونث ہے یہاں مطابقت ترجمہ کے لیے شرارت نفس یا شریرہ مکتوب ہوئی۔ ۱۲ مترجم

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/۱۹

كذبها الدليل و امارة فان تاريخ ارسال القرطاس فى طابع بوسطه رامفور ۱۸ فروری يوم الثلثاء و تاريخ وصوله فى طابع بوسطة بريلى ۱۹ فروری يوم الاربعاء وهى تزعم انها كتبت ۲۱ فروری يوم الجمعة الغراء فيالها من ولادة قبل الحمل مالها نظير فى خارج ولا عقل، ولا يخفى على جنابكم الرفيع ان مثل هذا الاحتيال الشنيع لا تقضى الابوقاحة المحتالة ولا تفضى الا الى فضيحة الفعالة وما هى الا النفس الامارة اما قلبكم فلم يرض عاره ولا عوراه فتبين انها لو ارسلت الجواب لجاء قبل يوم الخميس كهذا الكتاب ولكنها عجزت فمكرت و كذبت وهجرت وزعمت انها بهذا سترت فواحش جهلها ولا والله ظهرت فيا مولانا الفاضل الكامل ان اسألك بما رزقت من العلم و الفضائل ان تكبح عنانها عن الجهل والفحش و الرذائل وقل لها يا هذه تمضى الشهور وتنقضى الدهور و لا تردين الجواب ولو ان السؤال كان طلاقًا عليك لخرجت من العدة وحللت للخُطّاب

پر خود اس کی طرف سے دلیل و علامت موجود ہے کہ مہر ڈاک خانہ رامپور میں روانگی کارڈ کی تاریخ ۱۸ فروری سہ شنبہ ہے اور مہر ڈاکخانہ بریلی میں پہنچنے کی تاریخ ۱۹ فروری روز چار شنبہ اور وہ شریرہ یہ بکتی ہے کہ اس نے یہ کارڈ ۲۱ فروری روز روشن جمعہ کو لکھا تو یہ پیش از حمل ولادت تو نہایت ہی عجیب ہے جس کی نظیر نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں، اور آپ کی جناب میں پوشیدہ نہیں کہ ایسے برے حیلے کا حکم نہیں ہوتا مگر اس سخت بدافعال کی رسوائی اور وہ حیلہ گر بدکار کون ہے یہی نفسِ امارہ کی شرارت آپ کا قلب تو اس کذب و مکر کے عار و عیب پر راضی نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ شریرہ اگر جواب بھیجتی تو اس کارڈ کی طرف جمعرات سے پہلے آجاتا مگر وہ تو عاجز آئی لہذا فریب کیا اور جھوٹ بولی اور بے ہودہ بکا اور سمجھی کہ اس تدبیر سے اس کے جہل کی بے حیائیاں چھپ گئیں حالانکہ خدا کی قسم ظاہر ہوگئیں، تو اے مولانا فاضل کامل! آپ کو جو علم و فضائل ملے انہیں ذریعہ بنا کر آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جہل اور فحش اور کمینہ باتوں سے اس شریرہ کی باگ روکیے اور فرمایئے کہ اے فلانی! مہینے گزریں، زمانے پلٹیں اور تو جواب نہ دے اگر بالفرض وہ سوال تجھ پر طلاق بھی ہو تو تو ضرور اتنی مدت میں عدت سے نکل کر پیام دینے والوں کے لیے

ثم اذا طولبت فحشتِ وھذرت و خدعتِ ومکرتِ ولی الاٰن علیك باقیة من الزمان الی انقضاء الخمیس الموعود فان مضٰی ولم یصل جوابك ففحشك و جھلك علیك مردود ولا واللہ یا امارۃ جھلت علی عالم واحتملت اثما احتملت لن یقبل منك الا الجواب عن کل ماسئلت و لا تظنی ان یلتفت العلماء الفحول الی ماتشحنین بہ جرابك من الجھل و الفضول نعم ان طعنیت وبغیتِ والجھل بغیتِ فلعلك تجدین من یجھل علیك فوق ماتجھلین فتعضّی علی یدیك وَ سَیَعْلَمُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْۤا اَیَّ مُنْقَلَبٍ یَّنْقَلِبُوْنَ (۲۲۷)"[1]۔ ع

دعی عنك تھجاء الرجال واقبلی الخ والسلام علی من اتبع الھدی وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وبارك علی المولی المصطفٰی والہ وصحبہ دائمًا ابدا۔

کتبہ الفقیر واعظ الدین القادری الاسلام آبادی غفرلہ المولی الھادی لتسع خلون من ذی القعدۃ ۱۳۱۹ ھ

حلال ہوگئی ہوتی پھر جب تجھ سے جوابوں کا مطالبہ ہو تو تُو فحش و بے ہودہ بکے اور مکر و فریب کرے اور ابھی روز موعود پنجشنبہ گزرنے تک تجھ پر کچھ زمانہ باقی ہے پس اگر وہ گزر گیا اور تیرا جواب نہ پہنچا تو تیرا فحش و جہل تیرے ہی منہ پر مارا جائے گا اور قسم بخدا اے وہ امارہ جو ایک عالم سے جہل کے ساتھ پیش آئی اور حاملہ ہوئی جس گناہ کی حاملہ ہوئی زنہار تجھ سے پذیرا نہ ہوگا مگر ان تمام سوالات کا جواب دینا جو تجھ سے کیے گئے ہیں اور یہ گمان نہ کرنا کہ علماء فحول اس جہل و فضول کی طرف التفات کریں جس سے تو اپنی بوری بھر رہی ہے ہاں اگر تو سرکشی اور زیادتی کرے اور جہل ہی چاہے تو کیا عجب کہ تجھے کوئی ایسا مل جائے جو تیرے جہل سے بڑھ کر تجھ سے جہل کرے پھر تو اپنے ہاتھ چباتی رہ جائے اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس پلٹے پر پلٹا کھاتے ہیں۔ مردوں کی ہجوگوئی سے درگزر اور الخ اور سلام ان پر جو ہدایت کے پیرو ہوئے اور اللہ تعالٰی کے درود و سلام و برکات مولٰی مصطفٰی اور ان کے آل و اصحاب پر ہمیشہ ہمیشہ۔

راقم واعظ الدین قادری اسلام آبادی غفرلہ المولی الہادی نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ ھ

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷

خاتمہ

وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کیے گئے اورانہوں نے جواب نہ دیئے اورانہیں باربار مطلع کردیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔

س ۱ : کچھ احکامِ شرع ایسے ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بے نص صریح یا اجتہاد مجتہد کے نہ ملے گا۔

س ۲ : کیا تمام آدمی جمیع احکام کے عالم، معانی نصوص کو محیط، اجتہاد پر قادر ہیں ؟

س ۳ : کیا جاہلان عاری شتران بیمہار ہیں ان پر شریعت کے احکام نہیں ؟

س ۴ : ان کے لیے احکام الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے اس سبیل کا اختیار ان پر فرض، واجب، جائز کیسا ہے ؟

س ۵ : آپ نے اپنی عمر تک اللہ تعالیٰ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا، اجتہاد سے یا تقلید سے، آپ شروط اجتہاد سے پُر ہیں یا خالی ؟

س ٦ : آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع میں اجتہاد پہنچتا ہے یا بعض میں ؟ برتقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں، اس کی تعیین کیجئے اور جس میں نہیں اس میں اپنی راہ بتائیے، برتقدیر اول فقہی مسائل اجتہادی کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و باطن و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں۔

س ۷ : تقلید شخصی آپ کے نزدیک کفر ہے یا حرام یا مباح یا واجب ؟

س ۸ : ائمہ واقوال میں ہر مکلف نامجتہد کو تخییر ہے یا حکم تخیر اور اس کی کیا سبیل ؟

س ۹ : یہ تخییر یا تخیّر مطلق ہے یا چار اکابر میں محصور ؟

س ۱۰ : تلفیق فسق ہے یا جائز ؟

س ۱۱ : مختلف اعمال میں یا ایک میں بھی ؟

س ۱۲ : قبل عمل یا بعد میں ؟

عرب صاحب کو اب ہم مطالبان حق اپنی طرف سے از سر نو دو ہفتے کی مہلت دیتے ہیں ختم سال تک ان مسائل کا مفصل جواب دے دیں جس بات میں اجمال رہے گا یا آپ کے بیان پر ایضاحِ حق

کے لیے اور سوال پیدا ہوگا پھر عرض کرکے صاف کرلیا جائے گا یہاں تک کہ بعونہ تعالٰی حق واضح ہو واخر دعونا ان الحمد للہ رب العلمین وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد والہ وصحبہ امین۔ سید عبدالکریم قادری غفرلہ ۱۲ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ

تنبیہ: جواب مفصل ہوں مواقع ضرورت وعدمِ ضرورت وغیرہا قیود و تخصیصات جو مکنون خاطر ہوں مصرح ہوں ورنہ مطلق اطلاق پر محمول رہے گا اور بعد ورود اعتراض ادعائے تخصیص و تقیید و تاویل مسموع نہ ہوگا۔

تنبیہ: ہر سوال کا جواب مدلل ہو اور اپنے لیے جو منصب قرار دیجئے دلائل اس منصب کے نصاب پر مکمل ورنہ بے محل سرود مطبوع نہ ہوگا، والحمد للہ اولا واخرا والصلوۃ علی رسولہ والہ باطنًا وظاھرًا امین۔

عرب صاحب کی تہذیب

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط

اس کے بعض نمونے تو عرب صاحب کے خط سوم میں جو آپ کو اسی رسالہ کے صفحہ ۳۲۴ پر ملے گا، ملاحظہ ہوں مگر عرب صاحب کی جو رودادِ تہذیب وانسانیت اب رامپور میں چھپ رہی ہے اس کی نسبت بعض علمائے کرام ساکنانِ رامپور کی مرسلہ تحریر نے عجب خبریں دی ہیں ذرا استماع فرمائیے۔

بملاحظہ مخدومی مکرمی جناب مولوی سید عبدالکریم صاحب زید مجدہم، تسلیم، مولوی طیب صاحب عرب ایک رسالہ بنام ملاطفۃ الاحباب چھپوا رہے ہیں، اس کے بیانات کی بے حد غلطیاں تو اہل علم جانیں گے مگر طرزِ کلام میں نہایت تہذیب وانسانیت کو کام فرمایا ہے میں نے حضرت عالم اہلسنت کے خطوط انہیں کے رسالے میں دیکھے جس میں صرف عالمانہ کلام ہے مگر ان صاحب کی غصہ ناک تحریر نے کوئی دقیقہ بدزبانی کا اٹھا نہ رکھا، اس کے بعض اوراق چھپ گئے ہیں انہی سے کچھ انتخاب ملاحظہ ہو۔

ص۴: یہ شخص خود اپنا کہا نہیں سمجھتا۔

ص۶: یہ شخص مسلمانوں کا بھی مخالف ہے اور عاقلوں کے بھی خلاف۔

ص۱۲: یہ شخص ان لوگوں میں ہے جو اپنا گھر اپنے ہاتھوں بھی خراب کرتے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی یہ یہودی کا بیان ہے۔

ص۱۴ : بیڑیاں پاؤں میں ہیں اور مکر کرتا ہے۔

ص۳۰ : ناصرِ بدعت دشمنِ موحدین مکفّرِ محدثین۔

ص۳۰ : علمی مذاکرے کے لائق نہیں۔

ص۳۲ : آپ کاٹے اور چلائے۔

ص۳۳ : مردہ بے حیات یہاں تک کہ ص۱۵ سطر ۱۱ میں صریح فحش تک تجاوز کیا ہے۔

ایسی ناپاک تحریر کا اگر آپ یا اور کوئی صاحب رد لکھیں تو بہتر یہ ہے کہ حلم سے کام لیں جو شانِ علم ہے۔ والسلام ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ انتہٰی۔

ہمیں اپنے معزز دوست کی یہ رائے بجان و دل منظور ہے، تحریر دیکھی جائے گی، اگر سوا ایسی ہی خرافات کے کچھ نہ ہوا تو اہلِ علم بلکہ ہر عاقل کے نزدیک وہ آپ ہی اپنا جواب ہے ورنہ اس کی زبان درازیوں سے اعراض ہوگا اور اس کی جہالتوں پر بعون اللہ تعالٰی اعتراض عرب صاحب اپنی تہذیبوں کا جواب اگر عرب کی مثل سے چاہیں تو اول العی الاختلاط یعنی جو عاجز آتا ہے غصے میں بھر جاتا ہے۔ ومن اطاع غضبہ اضاع ادبہ : جو غصے پر چپے گا ادب ہاتھ سے کھوئے گا۔ البغل التغل وھولذلك اھل یعنی لؤم اصلہ فخبث فعلہ : اگر اشعار سے چاہیں تو کثیر عزہ کے یہ دو شعر بس ہیں۔

یکلفھا الخنزیر شتمی ومابھا	ھوانی ولکن للملیك استذلت
ھنیئًا مریئًا غیرداء مخامر	لغرۃ من اعراضنا ما استحلت:

یعنی ؎

بدم گفتی وخرسند عفاک اللہ نکو گفتی!	جواب تلخ می زیبد لب لعل شکرخارا

(تونے برا کہا اور میں خوش ہوں اللہ تعالٰی تجھے معاف فرمائے تونے خوب کہا۔ کڑوا جواب شیریں سخن سرخ ہونٹوں سے اچھا محسوس ہوتا ہے۔(ت)

یہ تو عرب صاحب کی طرز پر امثال و اشعار سے جواب تھے اور ہمارا تیسرا پورا سچا جواب یہ ہے جو ہمارے رب عزوجل نے ہمیں تعلیم فرمایا کہ۔

"سَلٰمٌ عَلَیْکُمْ ۫ لَا نَبْتَغِی الْجٰہِلِیْنَ (۵۵)"[1]

پس تم پر سلام ہم جاہلوں کے غرضی نہیں (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۸/۵۵

"وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (۶۳)"[1]

اور جاہل ان سے بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں بس سلام۔

"وَاِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا (۷۲)"[2] والسلام

اور جب وہ بے ہودہ پر گزرتے ہیں اپنی عزت سنبھالے گزر جاتے ہیں۔ (ت)

عرب صاحب کی عربی دانی

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ عرب صاحب کی تحریراتِ ثلاثہ کا مجموعہ صرف انتیس سطریں ہیں انہیں میں ملاحظہ ہو کہ عربیت وفصاحت کی کیا بہتی نہریں ہیں۔ مثلاً بطور نمونہ معروض:

(۱) ان ص۵ ای قسم من اقسام التقلید فرضاً قطعیا۔ ان کی خبر منصوب

(۲) جمادی ص۵ الثانی مونث کی صفت مذکر۔

(۳) حضرت نے جمادے کا کوئی تیسرا بھی دیکھا ہوگا کہ عرب ثانی بے ثالث نہیں بولتے۔

(۴) مہینے کا علم جمادے الاخرہ ہے اعلام میں تصرف کیسا! (اگر زبر زیر اور آنکھ پر پھلی نہ ہو۔ فافہم)

(۵) بخدمت ص۱۷ حضرۃ العالم بہ تائے کشیدہ یہ متعلق املا ہے۔ خط کی خطاء ہے، بحث فصاحت سے جدا ہے مگر علم کا پتا ہے۔

(۶) جناب ص۱۷ مولوی الف ہضم ہوا تو ہوا لام تو ٹیڑھی کھیر تھا۔

(۷) قادری ص۱۷ موصوف معرفہ صفت نکرہ۔

(۸) القول ص۱۷ بان لاولیاء اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم تصرف ان کا اسم مرفوع، مگر ہاں ادعائے محدّثی ہے۔

(۹) ۵ ذوالقعدۃ ص۳۲

(۱۰) ۱۱ ذوالقعدۃ مضاف الیہ مرفوع مگر یہ کہیے کہ قلم ہی مرفوع۔

ان کے سوا اور بھی بعض مواقع محل کلام، اور خود عشرۃ کاملۃ ہی کیا کم ہیں، جو آدمی ۲۹ سطریں لکھے اور ۱۰ غلطیاں کرے وہ ضرور فصیح ادیب ہوا، خصوصاً جہاں عربی الاصل ہونے کا ادعاء۔

---

[1] القرآن الکریم ۶۳/۲۵

[2] القرآن الکریم ۷۲/۲۵

بات یہ ہے کہ عرب صاحب کو عرب شریف میں رہنے کا اتفاق بہت کم ہوا، عمر کا زیادہ حصہ ہندوستان میں گزرا بہتر ہو کہ آئندہ عربی کو کم تکلیف دیں، اپنی ٹوٹی پھوٹی اردو ہی خرچ کریں، تاویلات کا دروازہ کشادہ ہے۔

لاتعدم خرقاء حیلة (چتر کے لیے حیلوں کی کمی نہیں۔ ت) مگر سعتِ کلام میں مجروح و مطروح و شاذ نا ممدوح کا دامن پکڑنا تسلیم اعتراض ہے گو پردے کے اندر۔

لطیفه

عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر افتراء

آپ نے اپنی ادب دانی کھولنے کو چند اوراق کی اہاجی عـــہ لکھی ہے۔ جس میں اطفال مکتب سے کچھ لے دے کر، کچھ ادھر ادھر سے سیکھ سکھا کر داد ادب دی ہے اس میں انّ مکسورہ سے شاذ نادر نصب خبر میں حدیث ان قعرجهنم سبعین خریفا[1]۔

(جہنم کی گہرائی ستر خریف ہے۔ ت) تحریر کی اور بے دھڑک رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف نسبت کردی کہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلی الہ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا ان قعر جہنم سبعین خریفا، مجتہد صاحب نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر یہ کھلا افتراء متداول کتاب تک رسائی محال اور اجتہاد کا ادعاء جنابِ من یہ قول ابوہریرہ فارسی ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ اور اس کی نسبت باقی کلام کی ان سطور میں وسعت نہیں۔ آپ کو ہوس ہوئی تو پھر معروض ہوگا ان شاء اللہ تعالٰی وباللہ التوفیق۔

لاحول ولاقوۃ الا باللہ

یہ مجتہد صاحب تو نیچری کانفرس کے رکن رکین نکلے

جب سے پہلے خط کا جواب گیا رامپور سے عرب صاحب کی بدمذہبی کی نسبت متعدد خبریں آیا کیں جن کے سبب اگر حکم بالجزم میں احتیاط رہی مگر کیف وقد قبل طرز کتابت میں تبدیل ہوئی نامہ دوم سے

عـــہ: بالہاء لابالحاء ۱۲

[1] صحیح مسلم کتاب الایمان باب اثبات الشفاعۃ الخ، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۱۲

القاب وسلام تحریر نہ فرمائے گئے کہ بتدع کو سلام اور اس کا اعزاز و اعظام شرعًا حرام، فقیر کا یہ رسالہ ۱۵ ذوالحجہ کو تمام و کمال چھپ چکا کہ خبر وثوق نام کے ساتھ آئی کہ عرب صاحب نے نیچریوں کی ممبری پائی، اب ان کی رُوداد تلاش کی گئی، یہاں نہ ملی، نیچریوں سے ویلو منگائی انہوں نے نہ دی بمشکل بعض صاحبوں کے یہاں سے ضمیمہ کانفرنس رامپور ۱۹۰۰ء ملا، دیکھا تو صفحہ ۲۷ پر ط کی ردیف میں سب سے اونچے جلوہ گر ہیں۔ حرص کے نمبر ۲۹۸ دے کر لکھا ہے مولوی محمد طیب صاحب عرف[عــہ] مدرس اعلٰی مدرسہ عالیہ رامپور پانچ روپے۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ ! اب غیر مقلدی کی شکایت کیا ہے وہاں چوکھا رنگ نیچریت کا چڑھا ہے۔ افسوس عرب کا نام بدنام کیا۔، ممبری کی اُنچ اُنچی تھی تو اسلامی نام کے بہت جلسے تھی مگر یہ فخر کہاں سے کہ جہاں مولوی طیب صاحب پانچ روپے پر ہیں وہیں طابق النعل بالنعل لالہ بھگوتی پرشاد (۱۲۹) بابو پر بھودیال (۱۳۴) لالہ بنارسی داس (۱۲۴) بھی برابر وہمسر ہیں بلکہ لالہ برج کشور (۲۴) منشی بلا قیداس (۲۷) منشی پیارے لال (نمبر ۲۸) وغیرہ وغیرہ آپ سے کمتر ہیں کہ عرب صاحب پانچ روپے کے ممبر، وہ دو دو روپے کے وزیٹر ہیں اگرچہ بابو برہما نند (۱۳۰) بابو بھولانا ناتھ (۱۲۶) لالہ برج بھوکن سرنداس (۱۲۸) طیب صاحب کے اوپر ہیں کہ یہ پانچ ہی کے ہوئے وہ دس دس اور پچیس پچیس کے اعلی ممبر ہیں طیب صاحب معاف فرمائیں انہیں ختمِ سال تک مہلت تھی کہ تلاش روئیداد ہی میں ختم ہوئی۔ ۱۵ محرم ۱۳۲۰ھ تک مہلت سہی اگرچہ جب نیچریت ٹھہری تو اس بحث کی کیا حاجت رہی۔

حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد والہ واصحابہ اجمعین، آمین۔

نوٹ

جلد ۲۷ کتاب الشتی کے حصہ دوم، مناظرہ ورَدِّ بدمذہبان کے عنوان پر اختتام پذیر ہوئی،

جلد ۲۸ کتاب الشتی کے حصہ سوم سے شروع ہوگی ان شاءاللہ۔

عــہ : مطبع مفید عام میں تصحیح کا بھی اہتمام ہے، یہ لفظ یونہی (عرف) چھپا ہے شاید (عرب)، صاحب برج ستارہ ممبری کی (ب) کثرتِ استعمال سے (ف) ہوگئی ۱۲)